LOS JUDÍOS EN ESPAÑA

Haim Beinart

COLECCIONES MAPFRE 1492

Los hallazgos arqueológicos y la demostración epigráfica, junto a la tradición histórica, confirman los orígenes remotos del pueblo judío en España. En efecto, desde su llegada hasta la expulsión por los Reyes Católicos en 1492 transcurrieron mil quinientos años. A lo largo de un período tan dilatado, los judíos conocieron diversas suertes y llegaron a la cúspide del esplendor cultural y de la creación literaria, que se desarrollaron de distinta forma en la España musulmana y en la cristiana. En esta última dejaron su impronta en escuelas de traductores como la de Toledo. También hay que destacar la importancia de su contribución a la vida cotidiana, a la coexistencia y convivencia con otros grupos. Haim Beinart emprende la enorme tarea de compendiar la historia del pueblo judío en España, sin olvidar el exilio, y lo hace respetando el orden cronológico de los acontecimientos. Añade dos capítulos sobre los cortesanos judíos y la sociedad judía, que resultan imprescindibles para comprender el contexto vital que se traduce en las otras partes del libro.

Haim Beinart (Pskow, Rusia, 1917). M. A. Ph. D. en Historia Judía. Profesor de The Hebrew University of Jerusalem. Doctor Honoris Causa por la Universidad Complutense, Madrid. Correspondiente de la Real Academia de la Historia. Obras: *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real,* 4 vols. (1974-1985); *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición* (1984).

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección América 92

LOS JUDÍOS EN ESPAÑA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Haim Beinart
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-259-0 (rústica)
ISBN: 84-7100-260-4 (cartoné)
Depósito legal: M. 2520-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

HAIM BEINART

LOS JUDÍOS EN ESPAÑA

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

Prólogo 9

Capítulo I. Los comienzos 11

Hallazgos arqueológicos y tradición histórica 11
Demostración epigráfica de la antigüedad de la población judía en España 26

Capítulo II. Los judíos en la Península durante el reino visigodo ... 39

Capítulo III. Los judíos bajo gobierno musulmán 49

R. Yehuda ha-Levi 62
R. Abraham ibn 'Ezra 73

Capítulo IV. Los judíos en la parte cristiana de la Península (siglos ix-xii) 77

Castilla 89
La Escuela de Traductores 99

Capítulo V. Los judíos en España a partir del siglo xiii 103

La Disputa de Barcelona 107
La Cábala 109
La controversia maimonidiana 112
Los cortesanos judíos en la España cristiana 118

Capítulo VI. La sociedad hispano-judía y sus rasgos sociales 135

La ayuda mutua y su organización 153

Capítulo VII. Siglo XIV: comienzos del estancamiento y declive 157

Reino de Aragón 157
Mallorca 159
Castilla 163

Capítulo VIII. Los judíos durante la guerra de los hermanos 167

Capítulo IX. Aragón y Castilla en el siglo XV 175

La Disputa de Tortosa 177
Los conversos hasta la subida de Fernando e Isabel al trono unido de Castilla y Aragón 181

Capítulo X. Los Reyes Católicos 195

La fundación de la Inquisición y la separación de judíos y conversos 197
La guerra de Granada: última etapa de la resolución del problema de los judíos en el Reino 211

Capítulo XI. La expulsión 223

La suerte de los exiliados 232

Apéndices

La señal 239
Glosario 245
Bibliografía 247

Índice onomástico 251

Índice toponímico 259

PRÓLOGO

Resumir en unas cuantas páginas mil quinientos años de la historia de un pueblo abarcando desde sus primeros pasos hasta su llegada a la cúspide de la creación literaria y cultural y explicando además lo que fueron su contribución a la vida cotidiana y su coexistencia y convivencia con otros grupos, es una tarea que conlleva una enorme responsabilidad. Requiere dar un panorama general guardando el equilibrio propio de los distintos acontecimientos, relacionar los hechos y ponerlos en su marco social adecuado sin perder, por otra parte, el hilo ininterrumpido de la historia; tarea ésta que exige un esfuerzo no pequeño. El autor agradece por lo tanto la iniciativa de la Fundación MAPFRE América, ya que le obliga a reconsiderar todo de nuevo y a encontrar la forma de reducir un tema vastísimo a una síntesis muy apretada.

En líneas generales, me ha parecido que lo más adecuado era respetar el orden cronológico de los acontecimientos. Pero he añadido dos capítulos sobre los cortesanos judíos y la sociedad judía que me parecen imprescindibles para entender el contexto vital que se trasluce en las otras partes del libro. La forma como he alargado algunos capítulos, reducido otros o destacado ciertos puntos de vista es, como es lógico, de mi exclusiva responsabilidad. El orden cronológico de ciertas partes y temas sigue el formulado por mi maestro el profesor Y. Baer (q.e.p.d.) en su obra magistral sobre la historia de los judíos en la España cristiana que recientemente fue objeto de una excelente traducción al español de mi amigo el profesor J. L. Lacave. He añadido sin embargo hallazgos que son fruto de investigaciones recientes en el tema y una evaluación propia de varios acontecimientos.

Quisiera dar las gracias aquí a los fundadores y directores de la colección sobre los judíos en España y el mundo sefardí de la Fundación MAPFRE y, en especial, al profesor Dr. J. Andrés-Gallego, con quien he discutido y tratado el plan seguido a la hora de escribir esta obra. La Dra. Raquel Ibáñez-Sperber, que con gran paciencia y gracias a su erudición en el tema preparó esta obra para su publicación, merece también mi profundo agradecimiento.

Universidad Hebrea de Jerusalén, 1990.

Capítulo I

LOS COMIENZOS

Hallazgos arqueológicos y tradición histórica

Una de las cuestiones que se plantean habitualmente cuando se trata el tema de la historia del pueblo judío en un país determinado es la de en qué momento se formaron las primeras comunidades en el lugar de que se trate. Es una cuestión en torno a la cual se han forjado en muchos sitios tradiciones cuyo origen se remonta a algún momento histórico en que los mismos judíos se vieron obligados a preguntarse por su procedencia debido a las circunstancias imperantes. Y ahí es donde surge la leyenda. Cuando esa leyenda se pone por escrito, se convierte en un problema historiográfico de la historia judía en general y de la comunidad de ese lugar en particular.

El tema de la llegada de los judíos a España no sólo ha sido abordado por los historiadores judíos sino también por los españoles. Es importante subrayarlo porque en otros países donde los judíos también se instalaron en tiempos remotos, no se les prestó particular atención en este sentido. El historiador judío se vio compelido a interesarse por los comienzos del asentamiento judío en España debido a problemas internos del país que se derivan sobre todo de la actitud que tomaron sus gobernantes con respecto a la comunidad judía. Y ese interés de la historiografía judía pareció contagiarse en su momento a la española.

La preocupación de los judíos por determinar de cuándo datan los comienzos de su establecimiento en España proviene, más allá del deseo natural y general de conocer el propio pasado, de una necesidad concreta. La estancia en cualquier parte de la diáspora está ligada a una cierta sensación de que esta última, en esencia, no es más que un lugar

de residencia pasajero. Lo que impulsó a los judíos a evidenciar un interés especial por su pasado, fue la necesidad en que se vieron de encontrar una respuesta a dos preguntas que les planteaba la sociedad general mayoritaria: ¿Cuándo llegaron vuestros antepasados a nuestro país? y ¿cuáles son vuestros derechos? Como veremos más adelante, la respuesta a estas dos interrogantes incluye esencialmente explicaciones de carácter apologético. Cuanto más se profundiza en el por qué de la insistencia en el problema de los orígenes, más claro queda que éste se da en vísperas de una sacudida violenta en la historia de la comunidad judía de que se trate. En España, el tema empezó a plantearse de forma acuciante a partir de mediados del siglo xv. A medida que se acercaba el año de la expulsión (1492), la pregunta iba presentándose de manera cada vez más perentoria porque la respuesta podía ser la clave que proporcionara una prueba decisiva que justificase el derecho de la comunidad judía a seguir residiendo en el país. Los judíos intentaron encontrar en ella una especie de panacea contra el peligro que se cernía sobre sus cabezas. Si lograban demostrar que habitaban en la Península desde la antigüedad, los argumentos de los que abogaban por la expulsión perderían fuerza. Los judíos, por otra parte, no son los únicos que tuvieron que encarar ese problema: también la población árabe intentaría demostrar de distintas formas los muchos años que llevaba en la Península cuando se vio obligada a hacer frente a las amenazas de expulsión a finales del siglo xvi. Sus métodos fueron distintos de los que utilizaron los judíos, pero el objetivo y la necesidad que la impulsaba eran los mismos y las soluciones que ambos grupos ofrecieron tienen un denominador común: los dos acudieron a la apología.

Pasemos ahora a analizar las fuentes propiamente dichas empezando por la *Crónicas Generales*. En la primera *Crónica General*, que fue compuesta durante el reinado de Alfonso X, apodado el Sabio [1], no se alude a la cuestión de la llegada de los judíos a España. Tampoco se menciona el tema en la continuación de la crónica que se escribió en 1344. En la versión portuguesa de esta última parte encontramos una breve alusión [2]. La primera que hace amplia referencia a los judíos es

[1] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general de España, que mandó componer Alfonso X el Sabio y fue continuada bajo Sancho IV en 1289*, 2.ª ed., Madrid, 1955.

[2] Consiste sólo en una referencia a la antigüedad de su residencia en Granada y sus alrededores: «E outro castello he o de Granada a que chama a Vylla dos Judeus por

la llamada *Refundición de la crónica de 1344*, que, según sostiene Menéndez Pidal, fue escrita por un converso de Toledo a mediados del siglo xv [3], precisamente en los días en que la ciudad era escenario de disturbios y restricciones contra judíos y conversos. El interés por determinar la fecha de la llegada de los judíos a España está en cierto modo ligado al deseo de ciertos círculos de desembarazarse de la acusación de ser responsables de la muerte de Jesús. Por eso los judíos de España afirmaron ser descendientes de los que se establecieron en la Península antes de la destrucción del Segundo Templo. De ahí a alejar la fecha de su llegada hasta los mismísimos días del rey Salomón, ya no había más que un paso [4]. En cuanto a la cuestión de si vinieron por propia voluntad o a la fuerza, los autores de los anales tratan de poner el acento en que llegaron al país voluntariamente, pero no muestran el mismo empeño en precisar la fecha. En el fondo, la impresión que da es que para ellos no había una diferencia fundamental entre que la llegada de los judíos hubiera tenido lugar durante la destrucción del Primer Templo a manos de Nabuconodosor o más tarde, ya que de lo que se trataba era de demostrar que se había llevado a cabo antes de la muerte de Jesús. Y eso les interesaba porque era una manera terminante de refutar la acusación que se formuló insistentemente a lo largo de todo el siglo xv y que tomó particular fuerza en los días previos a la expulsión. Este cargo, que se hacía tanto contra judíos como contra conversos, es rechazado explícitamente por el cronista de la *Refundición*, que asegura que los judíos de Toledo no tuvieron nada que ver con la crucifixión [5]. La ciudad del Tajo se destaca

que o probaron os Judeus; a esta he a mais antiga villa que ha no terminho d'Elvyra». L. L. Lindley Cintra, *Cronica Geral de Espanha de 1344*, 1-2, Lisboa, 1951-52, p. 45.

[3] R. Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas heroicas españolas. Rodrigo, el último rey godo*, 1, Madrid, 1942, p. LXXVI.

[4] Hay una confusión entre el establecimiento de los judíos y el de los fenicios con la fundación de Gades-Cádiz.

[5] «E non fueron en consejo nin en obra contra nuestro salvador asi como los otros judios fueron por cuya causa viniese la perdicion de aquella segunda casa de Jherusalem», *Refundición de la crónica de 1344*, Biblioteca Nacional, Madrid. Sección de manuscritos, n.º 7.594, folio 54. En otro lugar de la crónica, al referirse a la conquista de España por parte de los musulmanes, el autor aprovecha para rechazar la acusación que se hace a los judíos de haber crucificado a Jesús: «...nin al conde don Julián comprehender deve la culpa más que a los judíos la muerte de Jesu Christo, porque lo que Dios permite ninguno puede embargar». Véase R. Menéndez Pidal, *Floresta* I, p. 147.

aquí como centro de residencia de los judíos españoles desde la antigüedad y del momento en que se escribe la crónica y en ella se localiza la discusión en torno a la posición pública y social de los judíos. Los judíos de Toledo, prosigue el autor, escribieron a Jerusalén para preguntar a sus habitantes por qué habían crucificado a Jesús y para dejar claro que ellos, por su parte, estaban exentos del pago del impuesto anual de treinta denarios. Los judíos que llegaron a Toledo, por otro lado, poblaron y ennoblecieron la ciudad, que, sin ellos, quedaría desierta. Según el cronista deja claro, es evidente que no se puede expulsar a los judíos ni de Toledo ni de sus alrededores ni de ninguna parte del reino, porque su desaparición acarrearía la ruina del país:

> ...E que oviesen asy mismo de venir del oriente, conviene saber de aquellas mismas provincias e generaciones de Sem nacidas e ansia aquellos sabios judios a edificar, poblar e ennoblecer aquella cibdat por causa de lo qual e avn oy dia es tanto bien poblada. E assy mismo seria despoblada sy por causa de aquellos que de aquel linaje descendieron non fuese, a cuya razon e yndustria se todos los aplican e biven [6].

A partir de la publicación de esta crónica y por influencia suya, los cronistas y los historiadores generales empezaron a tratar el tema de la antigüedad de la residencia de los judíos en otros lugares del Reino de Castilla. Al principio se percibe una cierta tendencia a negar que los judíos llegaran en una época remota, pero a medida que nos alejamos de las primeras historias vemos cómo los cronistas formulan cada vez más teorías que venían a corroborar las de los primeros que defendieron la tesis de la antigüedad de la presencia judía en España. En general, los cronistas posteriores se basaron en lo que habían escrito sus predecesores, pero en ocasiones aportaron comentarios o explicaciones propios destinados a documentar el nacimiento de una comunidad concreta en un lugar determinado. Así lo hizo, por ejemplo, Luis del Mármol Carvajal que en su obra sobre la rebelión de los moros de Granada [7], sostiene que los judíos llegaron a dicha ciudad con la des-

[6] Ídem, *ibidem*, MS 7.594, folio 10.

[7] L. del Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, BAE, vol. 21, Madrid, 1876, pp. 123 y ss. La obra se publicó por primera vez en Málaga en el año 1600 (en esa edición, p. XII).

trucción del Segundo Templo, pero que habría habido judíos en épocas incluso anteriores [8] y habrían sido ellos quienes dieron su nombre a la ciudad, que el autor hace derivar de la palabra hebrea *garnat*, peregrino. Estos primeros pobladores judíos habrían llegado al establecerse los fenicios en España [9].

El jesuita Juan de Mariana en su *Historia de España* continuó con el mismo método pero ampliando la lista de lugares en que se habrían establecido los judíos. De Mariana relacionaba en su obra los nombres de ciertas poblaciones o lugares españoles con los de otros mencionados en la Biblia, tal como R. Yiṣḥaq Abrabanel entre otros había hecho antes que él, según veremos [10]. Es evidente que se valió de fuentes judías para describir el asentamiento de los judíos en España:

> ...Esta venida de Nabuconodosor en España es muy célebre en los libros de los Hebreos; y por causa que en su compañia traxo muchos Judíos, algunos tomaron ocasión para pensar y aun dezir que muchos nombres Hebreos en el Andalucía y assimismo en el Regno de Toledo, que fue la antigua Carpentaria, quedaron en diversos pueblos que se fundaron en aquella sazón por aquella misma gente. Entre estos se cuentan a Toledo, Escalona, Noves, Maqueda, Yepes, sin otros pueblos de menor cuenta, que dizen tomaron estos apellidos de los de Ascalon, Nobe, Magedon, Jope, ciudades de Palestina. El de Toledo quieren que venga de Tolodoth, diccion que en hebreo significa linages y familias, quales fueron las que dizen se juntaron en gran número, para abrir las çanias y fundar aquella ciudad. Imaginación aguda sin duda; pero que en este lugar, ni la pretendemos aprobar, ni reprobar de todo punto. Basta advertir que el fundamento es de poco momento, por no estrivar en testimonio y autoridad de algún escritor antiguo [11].

[8] «...Que Granada se llamó Garnat, que en lengua hebrea quiere decir peregrina». Para hacer esta afirmación se basó en Garibay.

[9] «...Porque la poblaron los judíos que vinieron a España en la segunda dispersión de Jerusalén. Cuanto a esto entiendo que debieron ser los de Nabuconodosor, que vinieron muchos años antes, y éstos eran de Fenicia, de Tiro y de Sidón...», p. 129.

[10] J. de Mariana, *Historia General de España*, 1, Madrid, 1733, pp. 35 y ss.

[11] Su crónica se acerca más a la de R. Yiṣḥaq que a la del autor de la *Refundición de la crónica de 1344*. El autor enumera Córdoba, Segovia, Guadalajara, Vélez (Málaga), Calatrava, Talavera, Alcalá, Madrid, Illescas, etc. En la lista se mencionan centros de poca importancia demográfica en aquella época y en los que, en cualquier caso, la población judía tenía que ser muy escasa.

En otro lugar de su historia, de Mariana menciona la llegada de judíos en los tiempos de Vespasiano y Tito, y es muy posible que su afirmación tenga una base en la realidad: «...Grande fue el número de los judíos cautivos, parte de ellos embiados a España: hizieron su assiento en la ciudad de Mérida, assi lo testifican los libros».

Más adelante veremos que su suposición acerca de la antigüedad de la existencia de una comunidad judía en Mérida es muy plausible.

Hemos mencionado hasta ahora algunos puntos en la historiografía española general. En lo que respecta a la judía, podemos decir que los judíos de España aceptaron en distintas épocas estos puntos en su forma tradicional [12].

Y. Baer señaló en su momento que la leyenda de la llegada de los judíos a España está ligada a la tradición que habla de la dominación de Heráclito, Pirro e Hispán sobre la Península. Esta leyenda hizo su camino a la historiografía judía por medio de la versión de Mantua del *Libro de Josifón* [13]. En ella se basó al parecer R. Yiṣḥaq Abrabanel y quizá también R. Šelomo ibn Verga [14]. El relato que hace este último después de la expulsión nos desmuestra lo candente que seguía siendo la cuestión de la fecha de la llegada de los judíos a España. La obra de R. Šelomo tiene algo de protesta por la injusticia que se había cometido con un pueblo cuya presencia en el país era más antigua que la de los mismos gobernantes que habían tomado medidas contra él y lo habían expulsado de su tierra natal.

Los comentarios de R. Yiṣḥaq Abrabanel al final del libro de los Reyes, a Abdías 20 y a Zacarías 12, 7, contienen una importante contribución al tema de la fecha de la llegada de los judíos a España [15]. Hay que destacar especialmente su exégesis al final del libro de los Reyes escrita en 1493:

[12] Véase lo que escribió al respecto F. Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, Berlín, 1936, pp. 58-59.

[13] Edición de D. Ginzburg, pp. 194 y ss. En su comentario a Abdías, v. 20, escribe R. Yiṣḥaq Abrabanel: «Que bien se ha dicho la diáspora de Jerusalén que se encuentra en España, puesto que los hijos de Judá fueron a España a raíz de la destrucción del Primer Templo siendo conducidos allí por Pirro, rey de España».

[14] Véase su libro *La vara de Judá*. Hay traducción al español: F. Cantera Burgos, *Chébet Yehuda* (*La vara de Judá*), Granada, 1927, pp. 58 y ss.

[15] Comparar también con *Ma'ayanei Yeš'ua*, libro 12, cap. VI, p. 572 (edición de Stettin 5620), p. 413 (edición de Jerusalén 5720).

...Pirro es quien trajo a España [16] habitantes de Jerusalén pertenecientes a las tribus de Judá, Benjamín, Simón, levitas y sacerdotes, una gran multitud que vino con él voluntariamente. Los condujo al reino de España a través del mar en naves, estableciéndolos en dos provincias. Una es la provincia llamada hoy Andalucía, en una ciudad que en aquellos días era una gran metrópoli judía y que los judíos denominaron Lucena, nombre que se ha conservado hasta el día de hoy. Tal vez le dieron el nombre de Lucena para que fuese como la ciudad de Luz en la Tierra de Israel, presta para la profecía. La segunda provincia fue la tierra de Toletula. Puede que los judíos dieran a la ciudad el nombre de Toletula a raíz del trajín *(tiltul)* que tuvieron desde Jerusalén hasta allí, puesto que los cristianos la habían llamado con anterioridad Pirrizuela y no Toletula como la llamaron los judíos que allí se radicaron. Asimismo pienso que a otra ciudad contigua a Toletula denominaron Maqueda por la ciudad de Maqueda que existía en la Tierra de Israel. Y a otra ciudad más, cercana a Toletula, llamaron Escalona según la Ascalón de la Tierra de Israel. Es posible que aquellas ciudades hayan sido similares a las otras ciudades de la Tierra de Israel y por eso les dieron los mismos nombres. No cabe duda de que en aquellos días dieron al resto de las ciudades próximas a Toletula también nombres de ciudades de Israel, mas con el correr del tiempo estos nombres se perdieron y se cambiaron, conservándose hasta el día de hoy tan sólo tres como testimonio del resto.

Don Yiṣḥaq, que como vemos emplea el término cristiano como sinónimo de gentil, se refiere aquí a la radicación de los judíos en dos lugares situados dentro del territorio del Reino de Castilla: Lucena y Toledo. La tradición con respecto a Lucena o Alisana como se le llama

[16] El tema de la identificación de Sefarad con España es muy complejo y ha sido abordado por numerosos investigadores, por lo que no lo trataremos aquí. Véase S. Krauss, «Los nombres Ashkenaz y Sefarad», *Tarbiz 3* (1932), 423-425 y, en particular, la observación del editor Y. N. Epstein en la p. 435, donde se refiere a la tradición de los Gaonim. Véase A. I. Laredo y D. Gonzalo Meso, *Sefarad 4* (1944), pp. 349 y ss.

En su traducción de la Biblia realizada entre los años 1422 y 1433, R. Moṣeh Arragel no tradujo el término Sefarad que aparece en el libro de Abdías por España sino que escribió: «E este captiverio que agora de los filios de Israel comiença desde los chananeos hasta Sarphat e captiverio de Ierusalem, que es en Sapharat, possearan las cibdades australes» (ed. del Duque de Alba II, p. 375). Al parecer, no quiso entrar en la cuestión de si Sefarad es Hispania o no. R. Yiṣḥaq Abrabanel, por el contrario, identificó ambos lugares como si la cuestión no ofreciera dudas.

en las fuentes hebreas, es una de las más antiguas. El propio Don Yiṣḥaq Abrabanel la menciona en su comentario a Zacarías 12, 7 poniéndola en boca de R. Yiṣḥaq ibn Guiat y asegurando que tanto los miembros de la Casa de David que habitaron en dicha ciudad, como los de la familia Abrabanel que se establecieron en Sevilla, son descendientes del rey David. Es también de destacar esta mención combinada de Lucena y Toledo que ya había hecho el autor de la crónica *Refundición de la crónica de 1344* y que muy posiblemente influyera en este punto en R. Yiṣḥaq Abrabanel [17]. Pero lo más importante es la referencia a la llegada de judíos a Toledo, la ciudad principal del Reino de Castilla. No hay que perder de vista, en este contexto, la situación política de Toledo en el siglo XV y sus conflictos entre judíos, conversos y cristianos. Según los autores a que aludimos, Toledo se pobló y se desarrolló gracias a los judíos; pero la verdad es que la ciudad no adquirió importancia hasta un período posterior, después de la época romana. Tampoco es probable que Lucena tuviera ningún peso como núcleo de población en aquella época. Teniendo en cuenta que los judíos se dedicaban sobre todo al comercio y a la artesanía, habría que ir a buscar aquellos primeros grupos de judíos en otros puntos de la Península Ibérica, posiblemente en la costa meridional o en alguna ciudad que fuera un centro político importante. Uno de ellos podría ser Mérida, la Emerita Augusta de los tiempos de la ocupación romana que fue fundada durante el reinado de Augusto (27 a.C.-14 a.C.). Como veremos más adelante, Mérida fue, efectivamente, un centro importante del asentamiento judío en la Península Ibérica.

Merece la pena estudiar detenidamente las palabras de Abrabanel, que puso el acento en nombres de lugares relacionados con sitios bíblicos con el fin de demostrar la antigüedad de la presencia judía en

[17] «...E así con tal acuerdo se metieron sobre la mar, e vinieron asi mismo a aportar en las españas por el puerto de Malaga e se vinieron así por tierra fasta un logar que se aora diz Lucena, en el cual logar estovieron folgando e rreposaron tan tanto que fazian saber parte de zo a los otros judíos que eran en Ferrizola enviandoles luego allí desde Lucena ciertos varones judíos mucho discretos con la respuesta de la letra que los judíos de Iherusalem les enbiaron e enbiandoles mas a los dichos sabios judíos de Ferrizola su embaxada de como eran allí de lo que fazer entendían», folio 4r.

El autor valora tanto a Toledo y el calibre de sus sabios en aquella época era tal que llega a escribir: «...que de Sión sale la Ley e de Toledo palabra de Dios», parafraseando el conocido versículo de Isaías 2, 3.

España. Es evidente que sólo una persona que supiera hebreo podía emplear argumentos de ese tipo y de aquí se desprende, además, que el empleo de nombres de lugares para probar la existencia de judíos en el país lo introdujeron los judíos y los conversos en el campo de la historiografía española general. Cuando el objetivo es el debate, carece de importancia el hecho de que los judíos se establecieran en esos lugares en épocas antiguas. El empleo de la Biblia se convirtió así en la mejor prueba documental y en instrumento histórico definitivo porque ¿a quién se le hubiera podido ocurrir poner en tela de juicio la veracidad de una hipótesis basada en la Biblia? Un argumento de este tipo era incluso más irrefutable que los privilegios concedidos a los judíos al establecerse en diversos lugares de España o en otras partes de Europa. Y por eso mismo, muchos de los autores que buscaban un testimonio de la antigüedad de la llegada de los judíos a la Península, acudieron al *Libro de los Libros.* Cuando no pudieron apoyarse en él, intentaron explicar el nombre del lugar relacionándolo con interpretaciones y comentarios para poder de esa forma demostrar sus teorías [18].

La importancia del empleo de la Biblia para los historiadores que la utilizaron en los días cercanos a la expulsión, se hace evidente en el comentario de R. Moše Arragel a Josué 12:8, donde se menciona la guerra de este último contra los 31 reyes:

> ...Otros dizen que estos 31 reyes aqui dichos en el testo eran reyes que imperavan sobre todo el mundo. E sy esto assy fuese el mundo todo fuera de Israel. Pero absuelven en esta guisa, conviene saber: que como a todo el mundo era revelado por gracia divina la santidad de la tierra de promisión, con gran deseo e animo della, todos los reyes quisieron aver e tener ende algunas villas en posesión, e avíase por menguado rey o principe quien ally non avia una villa, e el tal rey ponia nombre aquella villa de la su posesión el nombre de su imperio o dominio, quasy: Francia, Aragón, Navarra, etc. E desta parte, Señor Maestre, non es muy lueñe de creer que esta Maqueda aquí mencionada en el testo, sea la tu misma Maqueda que tú, Señor

[18] Véase en particular lo que Abrabanel dice de Toledo. Sin embargo, él no fue el primero en utilizar este argumento. También R. Yehuda ben R. Ašer explicaba en su testamento, redactado en el siglo XIV, que el nombre de Toletula, con el que los judíos conocían a Toledo, se debía a «...habernos sacudido Dios con vigorosas sacudidas a la grande y gloriosa ciudad de Toletula». I. Abrahams, *Jewish Ethical Wills*, 2, Filadelfia, 1948, pp. 166, 185.

> Maestre, posees en tu maestradgo, de guisa quel rey de tú misma Maqueda tenía allá otra Maqueda. E non es reprehensión contra mí por en el latín esta Maqueda ser escripta Maceda con ç, que avn en el latín se falla ç, que suena por que, asy como por dezir duques dize duçes; o en el evangelio por dezir Simeon Quepha, que este era su propio nombre ebreo, doze Simeon Çepha, e ay otros muchos en semejantes.

Estas frases se refieren a Maqueda, que entonces pertenecía a la Orden de Calatrava y era el lugar de residencia de R. Moše Arragel. Allí tradujo y comentó la Biblia por encargo de Don Luis de Guzmán, comendador de dicha orden. La descripción, en la que Maqueda ocupa un lugar privilegiado, se basa en un *midraš* de la tradición judía sobre los 31 reyes que es prácticamente imposible que Don Yiṣḥaq no conociera. Pero a este último, lo que le interesaba era destacar los toponimios españoles que provienen de los que existían en la Tierra de Israel y no al contrario. De esta forma, podía demostrar, según él, que fueron los judíos de Palestina los que fundaron esas poblaciones porque les recordaban a su lugar de origen. Así quedaba probado a un tiempo lo antigua que era la presencia de los judíos en territorio español y su apego a la Tierra Prometida.

Si la fecha de la llegada de los judíos a la Península es incierta, su preferencia continuada por la costa mediterránea no ofrece lugar a dudas como veremos más adelante. Con el fin de hacer patente la antigüedad de su estancia en España y poder ayudar de esa forma a la población judía de su tiempo, R. Yiṣḥaq Abrabanel sostiene que los judíos afincados en España no volvieron a Palestina con el retorno que tuvo lugar en los días de Ezra y Nejemías. La época del Segundo Templo fue una merced de Dios, que se apiadó de su pueblo [19], y después de su caída los exiliados de Jerusalén se sumaron a los que residían en España ya desde los tiempos de la destrucción del Primer Templo.

> Pues en los libros de las Crónicas de los Reyes de España, se afirma que el César que reinaba en Roma envió cincuenta mil familias ju-

[19] Véase la *Refundición de la crónica de 1344* y el comentario de R. Yiṣḥaq Abrabanel al final del Libro de los Reyes. En cuanto al concepto que tenían los judíos de la época de Abrabanel sobre la diáspora, véase F. Baer, *Galut*, Berlín, 1936, pp. 50 y ss.

> días a las ciudades de España, de entre las gentes que se hallaban bajo su dominio después de que Tito los exilió de Jerusalén reuniéndose todos, primeros y últimos, y formando un solo pueblo,

afirma al final del comentario del libro de los Reyes. Como veremos más adelante, es posible que esta hipótesis de la llegada de judíos a España como prisioneros de guerra tras la destrucción del Segundo Templo tenga una base en la realidad.

También en la ya mencionada *Vara de Judá*, R. Šelomo ibn Verga utiliza un supuesto debate entre el rey Alfonso y el «sabio sagaz» Tomás, para discutir la cuestión del origen de los pueblos y de la llegada de diversos grupos a España; se hace hincapié en él sobre el problema de los judíos del país y, en particular, sobre la procedencia de las familias de la nobleza judía de Castilla. R. Šelomo no eligió sus dos personajes al azar: uno es un eclesiástico —quizás en el nombre haya que ver una alusión a Tomás de Aquino— y el otro, un rey español —tal vez Alfonso X—, el primero que mandó redactar una crónica general y que, en consecuencia, empezó a investigar la antigüedad de la residencia de los habitantes de su reino. Según el rey explica la obra,

> no hay en todos los pueblos uno que pueda dar fe de su comienzo, de su origen y de sus raíces puras como estos judíos menesterosos. Nuestros antepasados los reyes se enorgullecieron de pertenecer al linaje de los godos, y algunos de los cronistas afirmaron que los godos eran descendientes de Gad, hijo del patriarca Jacob, uno de cuyos vástagos llegó a Roma, adoptó la religión de Jesús y prosperó considerablemente...

El otro personaje, Tomás, hace por su parte mención del papel jugado por Pirro e Hispán en la conquista de Jerusalén en los días de Nabuconodosor y de los exiliados que llevaron consigo «a España la antigua, o sea Andalucía, y a la ciudad de Toledo. Y de allí se dispersaron, puesto que eran muchos y la tierra no les daba cabida, y algunos de los descendientes reales se dirigieron a Sevilla y de allí también fueron a Granada» [20].

[20] A continuación, R. Šelomo relata la tradición de la destrucción del Segundo Templo: «El césar romano llevó de Jerusalén a cuarenta mil familias de la tribu de Judá y diez mil de la tribu de Benjamín, y los sacerdotes se dirigieron a Francia y unos pocos

Pasemos ahora de las teorías a los hechos concretos:

La tradición más antigua que ha llegado hasta nosotros acerca de una comunidad judía no está vinculada con ningún lugar específico de España. Sabemos que en el año 953 de la era común, los judíos de Pumbedita, Babilonia, enviaron a los de España una carta descubierta en la Gueniza y que publicó A. Cowley [21]. En ella se especifica que los judíos de Babilonia conocían la existencia de una comunidad antigua en España ya que «en los días de Alejandro, cuando éste quiso subir al cielo, los sabios de Palestina le aconsejaron que fuera a España porque allí se encontraban sabios del primer exilio». La carta es una petición de ayuda para la academia *(yešiba)* de Pumbedita y, como es normal en este tipo de escritos, se hace en él un elogio de la comunidad judía a la que se solicitan fondos. La carta implica una alabanza a la sabiduría de los judíos en España, a quienes incluso un rey tan poderoso como Alejandro habría tenido que acudir para que le aconsejaran [22]. También se mencionan las preguntas que «los sabios de la ley y eruditos de la *mišna*, enviaban a España. Esta carta vino sin duda a

de la tribu de Judá, de tal manera que todos los judíos que residen en tu reino son de linaje real y por lo menos en su mayor parte de la tribu de Judá».

El propósito apologético de estas palabras es muy claro. Un punto de vista distinto pero que está relacionado con la nobleza del origen y se basa también en la apología es el que expone R. Mošeh Arragel en su traducción de la Biblia (*Biblia del Duque de Alba*, vol. I, folio 2v): «...E es verdat que por la honor del súbdito se manifiesta la honor del imperante, avn que en la christiana nascion fue fallada la medula e centro de toda sciencia e todo bien. E esta preheminencia ovieron los más sabios, los mas honrrados judíos que quantos fueron en todos los regnos de la su transmigración en quatro preheminencias: en linaje, en riqueza, en bondades en sciencia. E los reyes e señores de Castilla siempre fallaron que todo o lo más que oy los judíos avemos de glosa sobre la ley en las sus leyes e derechos en otras sciencias fue fallado compuesto por los sabios judíos de Castilla e por su doctrina oy sson regidos los judíos en todos los regnos de la su transmigración».

[21] A. Cowley, *Jewish Quarterly Review*, OS 18 (1906), 399-404. En su opinión, el autor de la carta fue R. Aharon Gaón ben José Sargado o Sargada. En la carta falta el encabezamiento, por lo que no se sabe a quién iba dirigida, aunque no cabe duda de que estaba destinada a algún personaje importante. A. Eppenstein, en su artículo publicado en *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 56 (1912), pp. 80 y ss., opina que la carta iba dirigida a R. Hisday ibn Šaprut, en Córdoba.

[22] Este viaje parecería estar relacionado con lo que se dice en *Wayikra Rabba* 27, 1 del viaje de Alejandro Magno a «Cartigna» y su supuesta guerra con el país de las mujeres. Véase M. Margalioth, *Wayikra Rabba*, vol. 3, Jerusalén, 5.716, p. 618, sobre la literatura en torno a las leyendas de los viajes de Alejandro Magno.

estrechar los vínculos existentes entre los sabios judíos de España y los de Babilonia [23]. En lo que respecta a la tradición que vincula a Alejandro Magno con España, señalemos que de Mariana hace referencia en su *Historia General de España* a una delegación que salió de España con destino a Babilonia, donde se encontraba el rey, para pedirle ayuda en la guerra de los españoles contra los cartagineses. La delegación estaba encabezada por Maurino y fue una más de las que llegaron a Babilonia junto con las enviadas por los reyes de Sicilia, Cerdeña, todas las ciudades de Italia, África e incluso la propia Cartago. Alejandro se interesó por la proposición que le hacían los españoles, ya que pensó que podría adueñarse también de Occidente. Consecuentemente, les prometió su ayuda cuando resolviera los asuntos que tenía pendientes en Asia. No es imposible que todos estos relatos relacionados provengan de una misma fuente.

R. Abraham ibn Daud [24] recoge una antigua tradición que es importante para el tema que estamos tratando y que se refiere a la población judía de España y a su instalación en lugares concretos. Lo que dice por ejemplo sobre los judíos de Mérida, podemos cotejarlo con lo que sabemos de la comunidad que existió en la ciudad. Según ibn Daud, entre los exiliados que llegaron a Mérida «se encontraba un bordador de tapices y experto en trabajos de seda que se llamaba Baruk, se estableció en Mérida donde tuvo hijos. Allí, en Mérida, había una gran comunidad» [25]. De Granada dice que «había en la ciudad gente proveniente de Jerusalén, la Ciudad Santa, descendientes de Judá y Benjamín, y no de las aldeas o las ciudades del campo. R. Yehuda ha-Nasi (de la familia ibn Ezra), su padre y sus tíos, cuatro príncipes que se llamaban el primero Rabí Yiṣḥaq el Grande, el segundo Rabí Moše, el tercero Rabí Yehuda y el cuarto Rabí Yosef, podían considerarse por sus virtudes como pertenecientes a un linaje real». A su modo de ver, ésta era una prueba más de la antigüedad de su llegada a España.

[23] También el autor de la *Refundición de la crónica de 1344* menciona la grandeza de los sabios de Toledo, que enseñaban a los de Jerusalén ya en la época del Segundo Templo. B.N. Ms. 7.594, folio 4. Véase también más arriba, nota 20.

[24] Sefer Haqqabalah, ed. de A. Neubauer, *Seder Hahamim ve-Qorot Hayamim*, 1, Oxford, 5.648 (1887), pp. 74 y 80. También la ed. de G. D. Cohen, Filadelfia, 1967, pp. 79 y ss., 137 y ss., y 273.

[25] El autor de la *Refundición...* menciona también a Mérida entre las comunidades judías antiguas (folio 6v).

Del texto citado se desprende que hubo judíos que se radicaron en Mérida, población que fue el centro de la dominación romana en Lusitania, y quizás fuera ésa la comunidad más antigua que se formara en lo que después sería el Reino de Castilla. En el Sur, la tradición indica que los judíos eligieron como lugar de residencia Lucena, que ya hemos mencionado, Sevilla —la Hispalis romana— y Granada, próxima a la Illiberis del período romano cuyo emplazamiento exacto no se conoce. La dispersión geográfica que implican estos nombres, da una idea de la importancia demográfica de la población judía. Seguramente fueron necesidades particulares de las familias las que las llevaron a establecerse en los centros donde ya previamente se habían formado comunidades, sobre todo en lugares donde se crearon antes de la destrucción del Segundo Templo.

Hay otra fuente que habla también de la antigüedad del asentamiento de judíos en España refiriéndose en esta ocasión a la costa mediterránea y que concuerda con lo que ya sabemos de la historia de la colonización judía de esa región. En su obra *Darkei Noam*, el gramático R. Moše ben Šemtob ibn Ḥabib escribe al tratar el tema del metro de la poesía hebrea [26]:

> Doy fe por los cielos y la tierra, de que al encontrarme en el Reino de Valencia, en la comunidad de Murviedro, me dijeron todos los que estaban allí congregados a la entrada de la ciudad y los ancianos, que allí se encontraba el sepulcro del jefe del ejército de Amasías, rey de Judea. Al oír esto, me apresuré a ir a ver su sepulcro, una tumba de piedra en lo alto de una montaña. Con gran dificultad pude leer la inscripción, y sobre la lápida estaba grabado el siguiente verso:
>
> שאו קינה בקול מרה
> לשר גדול לקחו יה
>
> (Elevad vuestra endecha con voz afligida / A un gran príncipe a quien Dios se llevó).
>
> No pudimos descifrar la continuación porque el texto estaba deteriorado; pero era una poesía tradicionalmente atribuida a Amasías. Entonces me di cuenta de que esta clase de medida en la poesía data de los días en que nuestros padres residían en su tierra.

[26] El libro se editó por primera vez en 1546. Las citas están en la p. 7.

Luis de Lucena, médico y epígrafo aficionado, mencionaba en 1546 otra inscripción en una lápida de mármol, también en Murviedro, que rezaba:

זה קבר אדנרם גזבר המלך שלמה שבא לגבת את המס וימת

(Éste es el sepulcro de Adoniram, tesorero del rey Salomón que vino a cobrar el impuesto y murió).

El padre franciscano Francisco Gonzaga, por su parte, propone una variante algo distinta [27]:

זה הוא קבר אדונירם עבד המלך שלמה שבא לגבת את המס ונפתר יום

(Éste es el sepulcro de Adoniram, siervo del rey Salomón, que vino a cobrar el impuesto y un día murió).

Según Escolano, la tumba se descubrió en 1480 [28], es decir, en el momento en que la polémica en torno al futuro de los judíos de España estaba en pleno auge. Pero ya en los siglos XVII y XVIII, quedaría claro que la leyenda estaba escrita con un tipo de letra hebrea posterior, lo que pondría al descubierto su inautenticidad [29].

Ambas tumbas hacen referencia a dos príncipes que habrían llegado a España, uno en la época de Amasías, rey de Judea, y el otro Adoniram, encargado de los impuestos enviados por el rey Salomón. Es evidente que las dos inscripciones están alteradas pero si tomamos en consideración el lugar donde se encontraban, en la costa meridional y muy cerca de la Sagunto romana, podemos suponer que las inscripciones originales son anteriores a la fundación de dicha ciudad. Estamos, por lo tanto, ante una tradición que nos habla de la existencia de judíos en un lugar distinto de los que hemos mencionado hasta ahora y que no se encuentra en lo que fue el Reino de Castilla. Y estos datos nos

[27] *De origine scripturae religionis Franciscanae ejusque progressibus*, Roma, 1587, p. 1083. También F. Cantera Burgos y J. M.ª Millás Vallicrosa, *Inscripciones hebraicas en España* 1, Madrid, 1956, pp. 297-308. Es de destacar la utilización del término tesorero con una palabra hebrea *(gizbar)*, que sólo figura en el *Libro de Esdras* 7, 21.

[28] *Década primera de la Historia de Valencia*, Valencia, 1610, libro 1, col. 36-38.

[29] J. J. Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten*, Frankfurt, 1718, 10, 97. De Mariana estaba convencido de que la inscripción era auténtica.

permiten adelantar la llegada de los judíos a España en varios siglos con respecto a lo que nos indicarían los datos que nos han llegado de las comunidades de este último. Es lógico suponer que los que hicieron las inscripciones conocían la tradición que había entre el asentamiento de judíos en Castilla y en Andalucía, y al estudiarlas con detenimiento, resulta evidente que su intención era demostrar que la población judía de esa zona llevaba residiendo en la Península más tiempo que en el Reino de Castilla. Pero el propósito esencial de esas falsificaciones era proporcionar una prueba que no pudiera ser puesta en tela de juicio y que acreditase que los judíos se contaban entre los primeros habitantes de la Península Ibérica y eran anteriores incluso a pobladores españoles, a los descendientes de los visigodos y a los otros pueblos que se arraigaron en España. Es evidente que los habitantes judíos de esta región querían librarse de acusaciones concretas y acudieron a la alteración de las inscripciones. Probablemente pensaron que las lápidas y las palabras grabadas en ellas eran argumentos tan irrefutables como los basados en la Biblia que emplearon en Castilla los que se apoyaron en la similitud de los toponimios para demostrar la antigüedad de la presencia judía en el país. Las adulteraciones, por reprobables que parezcan, no vienen sino a demostrar la necesidad en que se veían las comunidades de demostrar su derecho a residir en el lugar y, en este punto, los procedimientos de los judíos del Levante español no fueron en esencia distintos de los que se utilizaron en Castilla y Andalucía.

Demostración epigráfica de la antigüedad de la población judía en España

De las crónicas y otras obras, como hemos visto, lo que surgen son tradiciones basadas unas en otras y apoyadas en su origen en relatos orales o en la interpretación de ciertos nombres. Pero para llegar a un conocimiento más concreto de lo que fueron los inicios de la radicación de los judíos en España, hay que acudir a las lápidas y sus correspondientes inscripciones [30]. Nos referimos especialmente a algu-

[30] El tema fue estudiado extensamente por F. Cantera Burgos y J. M.ª Millás Vallicrosa en *Inscripciones hebraicas en España*, Madrid, 1956, y sus posteriores artículos en la revista *Sefarad*.

nas que datan de los primeros siglos de la era cristiana y pueden dar fe de la antigüedad de la instalación de judíos en la Península.

La inscripción más antigua que ha llegado hasta nosotros es una trilingüe que se descubrió hace algún tiempo en lo que hoy es un barrio popular de Tarragona. Está grabada en una placa de mármol que formó parte de un bloque de piedra. Los dibujos y el texto comprenden un pavo real, un cuerno *(šofar)*, un candelabro, el árbol de la vida, otro pavo real y la inscripción:

שלום על ישראל ועלינו ועל בנינו. אמן

(Paz sobre Israel y sobre nosotros y sobre nuestros hijos, amén).

Los motivos y el contenido del texto parecen indicar que se trata de parte de un sarcófago [31] que, de ser así, sería el único sarcófago judío que se ha encontrado hasta ahora en España [32]. Por sus dimensiones se trata del sarcófago de un niño cuyos restos se habrían puesto en él después de su muerte. Eso confirmaría la hipótesis que Cantera y Millás emitieron en su día de que la parte griega de la inscripción debe leerse IIAHC [33]. Los motivos que decoran el sarcófago son una combinación de temas que se han encontrado en otros sepulcros judíos descubiertos en Israel y en otros lugares, aunque hasta ahora se han hallado muy pocos pavos reales que son símbolo del pájaro de la vida [34].

El problema central que plantea esta inscripción es el de determinar la fecha en que se hizo. Es bien sabido que los sarcófagos se utili-

[31] En el fondo del sarcófago hay un orificio para la salida de agua. Es posible que se hiciera para poder utilizar la piedra como pila de baño o para lavar, después de sacarla de su lugar. Pero a juzgar por otros sarcófagos encontrados en Israel, puede ser también que el agujero sirviera para mantener los restos del difunto en contacto con la tierra.

[32] Sobre los sarcófagos encontrados en España, véase J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, 1942, p. 131, n.os 373-374.

[33] La parte latina es clara: *Pax fides*. Véase Cantera-Millás, pp. 351 y ss.

[34] J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ) 1, Roma, 1932. También en las catacumbas romanas, especialmente en la de Vigna Radanini, que data de los siglos I y II de la era cristiana, se encuentra el motivo de los pavos reales. El mismo motivo se da también en lápidas cristianas de Roma y en la tumba de un niño de once años encontrada en Alemania que pertenece al siglo IV d.C. Pero esta pluralidad no desvirtúa la simbología que expresa el motivo. En los primeros días del cristianismo, se empleaban los mismos temas en tumbas judías y no judías. Véase también C. M. Kaufman, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Friburgo, 1917, pp. 1, 53, 90.

zaron entre los siglos I a.C. y II d.C. Además, el tipo de escritura del sarcófago a que nos referimos es casi idéntico al de otros que se han encontrado en Israel y en otras partes, y viene a demostrar su antigüedad. Ya Cantera afirmó en su momento que se trata de la inscripción judía más antigua que se ha descubierto en España hasta ahora. En nuestra opinión, podría datar de los siglos I o II de la era cristiana. Si se examina la escritura con un criterio paleográfico, queda claro que la parte en hebreo es la principal. A este respecto es interesante recordar que como los artesanos que sabían hebreo eran muy escasos, este trabajo quedaba a cargo de los propios parientes del fallecido, que a veces recurrían a algún judío que supiera cómo hacerlo. También es bien conocido que, en ocasiones, se daba a grabar la parte en caracteres latinos o griegos a artesanos paganos, recurso al que también acudieron los cristianos. Cuando empezó a haber grabadores cristianos expertos, el arte del grabado y de la decoración estaba ya en decadencia. Sin embargo, en la lápida a que nos referimos, la estructura incompleta de los caracteres griegos y latinos permiten plantear la hipótesis de que no la hizo un artesano profesional como es el caso de otra inscripción bilingüe de Tarragona estudiada por Millás [35]. Por lo tanto, es difícil sacar conclusiones a partir del texto latino [36]. Hay que tomar en consideración también las circunstancias históricas de la época. Tarragona fue una de las ciudades más importantes de la Península en los años de la dominación romana y es lógico suponer que los judíos se establecieron en ella en una fecha relativamente temprana. Más aún, el sarcófago se encontró en un arrabal cercano al circo romano. Es bien sabido que a raíz de la destrucción del Segundo Templo se llevaron muchos prisioneros judíos a los circos y es muy posible que llegaran también a Tarragona, sobre todo después de las sublevaciones contra Trajano y Adriano. Como ambos eran de origen español, es lógico suponer que enviaron prisioneros a su tierra natal. Los cautivos fueron instalados en las proximidades del circo y es posible que con el correr del tiempo, el lugar se convirtiera en el arrabal de los judíos durante la época ro-

[35] J. M.ª Millás Vallicrosa, *Sefarad* 17 (1957), 3-10.

[36] Véase la opinión de Navascués que cita F. Cantera en *Sefarad* 15 (1955), 393. Según Navascués, la inscripción data del siglo VI d.C. No hay que olvidar que, en España, el siglo VI es época de dominación visigoda, con todo lo que esto implica en la historia judía de España, según se especifica en el capítulo II.

mana y que siguiera siéndolo después [37]. Es muy probable que el sarcófago date de esa época.

Otra circunstancia corrobora esta hipótesis. En el año 260 subió al poder Póstumo, que creó un estado que abarcaba España y la Galia. Póstumo tuvo que defender ese territorio del avance de los suevos y los francos y en aquellas guerras, Tarragona y sus alrededores sufrieron graves daños. La ciudad estuvo mucho tiempo sitiada y las secuelas de su captura por los francos se hicieron sentir en ella durante más de doscientos años. No se lógico que en esos días la vida de la ciudad se desarrollara con normalidad. Menos aún la vida judía. Es poco probable, por lo tanto, que se encontraran personas que se preocuparan de enterrar a los muertos con más sofisticación de la imprescindible. La inscripción bilingüe de Tarragon publicada por Millás [38] nos da una idea de las condiciones de vida de la comunidad. Debido a todo lo que hemos señalado, creemos que incluso la fecha de esta segunda inscripción debe fijarse como mucho en el siglo III. Como ya dijo Millás, esta inscripción nos informa del origen de los judíos en la zona oriental de España, tema al que contribuye también un estudio de la inscripción trilingüe de Tortosa. Esta última indica que los que la encargaron venían de una región sometida a la influencia de la cultura helénica y de la lengua griega, muy probablemente de África del Norte o de Egipto.

Al análisis histórico de los siglos IV y V hay que añadir una observación sobre la decadencia económica que sufrió en ese período el Imperio Romano y que afectó a España. Por otra parte, el país fue invadido en el año 409 por los suevos, los vándalos y los alanos, y tres años más tarde llegaron a la Galia los visigodos que hicieron de Tolosa su capital. Ágila trasladó a mediados del siglo VI el centro de su reino a Mérida y en los días de su sucesor, Atanagildo, la capitalidad visigoda en España pasó a Toledo. Todas estas circunstancias hacen que los siglos a que nos referimos fueran poco propicios para realizar en ellos trabajos tan esmerados como los que suponen el sarcófago y las inscripciones que hemos mencionado. El empleo de dos y tres lenguas, por

[37] Sobre el arrabal véase F. Cantera, *Sefarad* 15 (1955), p. 152, fog. 4. Son interesantes las palabras de Yosef ha-Cohen en Emeq Ha-baka (ed. Leteris Krakau, 1895, p. 13): «y a los restantes los desterró Adriano a España: éstos son los expatriados de Jerusalén en España hasta hoy en día». Hay traducción al español. Véase nota 5, capítulo II.

[38] J. M.ª Millás Vallicrosa, *Sefarad* 17 (1957), pp. 3-10.

otra parte, nos da alguna información sobre las condiciones de vida de los judíos en ese rincón del imperio. No se había olvidado el hebreo; las fórmulas que estaban en uso en sarcófagos de otros lugares se conocían también en España, entre otras la de origen palestino שלום על ישראל (Paz sobre Israel), que se utilizaba en otras zonas del imperio. Este punto lo estudiaremos más adelante con más detenimiento. El uso paralelo del griego y del latín en una misma inscripción indica que la población todavía hablaba griego, pero necesitaba ya el latín [39]. Todo parece indicar que el griego era el vehículo de expresión de los judíos que residían en la costa oriental de España puesto que, como hemos dicho, procedían de una zona de influencia de la cultura helénica. También el nombre Isidora, que aparece en una tumba descubierta en Pallaresos, Tarragona [40], refleja la influencia greco-egipcia [41].

Veamos ahora la inscripción trilingüe que se encontró en Tortosa en 1771. Por su importancia, la transcribimos íntegramente [42]:

שלום על ישראל
הקבר הזה של מילאשא ברת ר' יהודה ולקירא
מארים [זכר ?] צדקת לברכה נשמתה לחיי עולם
תנוח נפשה בצרור החיים אמן כ[?]ר שלום

[39] Podemos encontrar un interesante paralelo en la lápida latina de Aurelium Heliodorus, un griego cristiano de Tarso («grece civis Tarsus Cilicia»), que se descubrió en Tarragona. Según Vives, la lápida pertenece al siglo IV o comienzos del V. En ella se menciona la procedencia de los colonizadores de Tarragona. Véase Vives, *ibidem*, p. 63, n.º 169.

[40] «Hic est memoria bone recomendationis Isadora filia benememorii Ionati et Exiaes puset eius in pace cum omne Israel (Amen) Amen Amen». Cantera-Millás, *ibidem*, p. 416. Más adelante nos referiremos de nuevo a la fórmula *pauset eius in pace*, etc.

[41] En su obra citada, pp. 60 y ss., Vives enumera algunas peculiaridades de las inscripciones latinas cristianas encontradas en Tarragona. A finales del siglo IV se consignaban las fechas de los cónsules al uso romano. El hecho de que se registraran las fechas indica que las fórmulas adoptadas habían alcanzado un alto grado de evolución puesto que, como es bien sabido, dicho registro indica una etapa adelantada en el desarrollo de las fórmulas lapidarias. Hay que recordar, además, que, como también menciona Vives, a partir del año 450 se acostumbró en Tarragona iniciar la inscripción con las fórmulas *hic requiescit, hic iacit* e *hic requieuit*. La más posterior es *hic requiescit*, que aparece a finales del siglo V o comienzos del VI. No se encuentran estas fórmulas en las inscripciones judías de Tarragona.

[42] El texto reproducido aquí sigue a la excelente interpretación de Cantera. Véase Cantera-Millás, *ibidem*, pp. 270 y ss.

In Nomine Domini / Hic este memoria ubi re / quiescit bene memoria / Meliosa filia Iudanti et Cura Maries vixit an(nis) (vi)ginti et quattuor / cum pace. Amen.

[ἐν τ]ῷ [ὀν]ῶ[ματ]η Κ(υρίο)υ ὧδε ἔστην με/
μ[εῖο]ν ὅπου ἀνά/π[αυ]σαυ παμμνη/(στος Μελυῶσ)α
Ἰούδαντ[ος καὶ κυρίας Μα]ρεες/ ζήσ(ασα / ἔτη εἴκοσι]
Τέ(σ)σερα(ς) ἠν [Εἰρηνε. ἀμήν]

La traducción de la parte hebrea es: Paz sobre Israel. Ésta es la sepultura de Mellosa, hija de R. Yehuda y de KYRA Maries (o Maryam). El recuerdo de la justa sea para la bendición, su espíritu, para la vida eterna. Repose el alma de ella en el haz de los vivientes. Amén. Sea así. Paz.

Las tres lenguas aparecen con el mismo rango de importancia y no hay más diferencia entre las tres inscripciones que la consignación de la edad de la joven, que aparece en los textos griego y latino pero no en el hebreo. La lápida, en realidad, constituye un diálogo entre el pariente que la mandó erigir y la propia difunta. En primer lugar se anuncia la muerte de esta última y después se expresa la confianza de que sus méritos le valgan en el otro mundo. Los motivos que adornan la lápida, y que se encuentran también en tumbas más antiguas, vienen a simbolizar lo mismo. Ya hemos señalado que la parte en hebreo fue grabada por un judío que inició la inscripción con un candelabro y una estrella y puso una estrella al final. Sólo después de terminarse de inscribir la parte en hebreo, se entregó la lápida a un grabador profesional [43] a quien sin duda se dio también la fórmula exacta que él se encargó de grabar sobre la piedra.

Ya Cantera y Millás hicieron en su momento un estudio detenido de esta lápida, de manera que únicamente añadiremos algunas observaciones que podrían aclarar algunos detalles adicionales que ayuden a datarla. En primer lugar, nos referimos a la parte en hebreo. La difunta es hija de rabí Yehuda y de kyra Miriam [44]. Ambas personas distinguidas y

[43] En el reverso de la piedra hay un crismón. Según Cantera, habría sido grabado mucho después de que la lápida dejara de servir para cubrir la tumba, al tratar de adaptarla para ser utilizada con fines cristianos.

[44] Es de señalar la utilización de la palabra aramea *brat* en lugar de su equivalente hebrea *bat*.

con título. El padre es un rabino, y no hay que olvidar que, en aquellos días, no podía ostentar cualquiera ese título. El título de Κύρα de la madre era común entre los judíos que vivían en el Imperio Romano oriental. Eso permite plantear dos hipótesis: o que la madre de la joven lo llevara consigo desde algún punto del imperio oriental de donde fuera natural, o que le hubiera sido conferido en Tortosa. Esta segunda posibilidad apuntaría a la época del emperador Diocleciano (284-305) que dividió en dos la provincia de Tarragona haciendo de Cartagena (Nova Carthago), la capital de la parte meridional [45]. Cuando Bizancio volvió a dominar España en la época de Justiniano, su frontera no llegaba hasta Tortosa. Además, en esos tiempos había decaído ya el valor del título y es poco probable que los judíos lo emplearan en Occidente. Pero como el marido de Miriam lleva el título de rabí, una dignidad que sólo podía conferirse en Palestina, es muy posible que procediera de allí también el de la mujer. La familia, por lo tanto, era respetada tanto en su lugar de origen como en Tortosa [46]; como es bien sabido, en Palestina se han encontrado algunas lápidas que mencionan los títulos de Κύριος y Κύρια [47]. Ya Williger aclaró [48] que ese título adjudicado a mujeres estuvo en boga a partir del siglo II d.C. Lo que nos permite poner esa fecha como límite para la inscripción. Pero otra posibilidad es que esos títulos formaran parte de los que se incluyeron en la disposición de Teodosio II del año 438 prohibiendo emplear títulos honoríficos [49]. En

[45] Sus fronteras abarcaban Almería, Murcia, Granada, Jaén, Albacete, Alicante, Valencia, Teruel y toda la región de Nueva Castilla. Véase A. García y Bellido, *España y los españoles hace dos mil años*, Buenos Aires, 1945, p. 292.

[46] La hipótesis de S. Katz en *The Jews in Visigothic Spain and Frankish Gaul*, Cambridge, Mass., 1937, pp. 143-144, según la cual un judío de Tortosa se habría casado con una judía de Sicilia, Constantinopla o la cosmopolita Marsella, es totalmente infundada. El autor no toma en consideración el título que ostenta el esposo y que en aquella época sólo se otorgaba en Palestina.

[47] *Sefer Ha-yišub*, 1.ª parte; editado por S. Klein, Jerusalén, 5699, y también Frey, CIJ 2, 97, 233.

[48] Williger, Real enc. Pauly-Wissowa, vol. 23, p. 177. En la catacumba romana de la Via Nomentana se descubrió una lápida que data del siglo II d.C. Ver Frey, *CIJ* 1, p. 32.

[49] Véase J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres, 1934, p. 233, donde se reproduce detalladamente un debate anónimo entre la Iglesia y la Sinagoga en la época de Teodosio; en él se discute la prohibición del uso de títulos. Véase también C. Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmodian Constitution*, Princeton, 1952, pp. 488-490.

ese caso, la prohibición se aplicaría a la inscripción como *terminus ante quem*, siempre que los judíos hubieran dejado de servir como decuriones y de utilizar los títulos del imperio oriental.

También las fórmulas recordatorias nos pueden ayudar a datar la lápida. La fórmula שלום על ישראל (La paz sea sobre Israel) no nos orienta mucho ya que era corriente en Palestina y los judíos de la diáspora la utilizaron después de la destrucción del Segundo Templo durante siglos. La fórmula más esclarecedora es נשמתה לחיי עולם (Su espíritu para la vida eterna). Esta fórmula no es usual y se encuentra sólo en unas cuantas lápidas. La fórmula «Setora la justa / paz sobre su lecho / su espíritu para la vida eterna» es bien conocida y ya Frey sostuvo que la fecha de la inscripción habría que fijarla en los siglos I o II d.C. Esta lápida se encontró en el Egipto central [50]. En Venosa se descubrió otra similar: «el lecho / de Bita hijo de / Faustina / de alma agradable / su espíritu para la vida eterna» [51]. En general, se ha aceptado que las inscripciones encontradas en Venosa, sobre todo las que están en latín y en griego, datan de los siglos V y VI. Pero en lo que respecta concretamente a esta lápida, hay que tomar en consideración que la forma de algunas de las letras del texto son prueba de que es más antigua. La letra *nun* (n) del nombre de Faustina, es letra final y no central además. Por eso, creemos que puede que esta inscripción sea una de las más antiguas de Venosa. La fórmula en sí no se ha encontrado hasta ahora más que en lápidas muy antiguas o a partir del siglo XIII en que vuelve a aparecer [52].

[50] El nombre de Setora aparece en una lápida descubierta en Montjuich, en Barcelona: «la respetable señora Setora, viuda». La lápida parece datar del siglo XIII. Véase Cantera-Millás, *Inscripciones*, pp. 204-205.

[51] Véase F. Lenormant, *Revue des études juives*, 6 (1883), y compárese con Frey, *CIJ* 1, p. 422. Según él, se trata de una fórmula palestina antigua, afirmación para la que se basa en el Talmud Yerusalmi, Erubin 21, 3. Para un facsímil legible véase Lenormant. En opinión de H. Graetz, en *MGWJ* 29 (1880), pp. 433 y ss., la lápida data del siglo IV. En este mismo artículo, Graetz sostiene que la lápida de Tortosa es del siglo IV. Hay algunas inexactitudes en su interpretación, debidas a la falta de una reproducción fiel de la inscripción.

[52] Véase L. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur 2*, Berlín, 1919, p. 339. Zunz opina que esta fórmula es una forma abreviada de otra más larga («Su espíritu para la vida del mundo venidero»). Véase *Maḥzor Romi 2*, p. 313. Pero, como es usual en las fórmulas, la más antigua es precisamente la más corta. El concepto de «vida eterna» está basado en Daniel 12, 2: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para la vida eterna y otros para vergüenza y desecración eterna» (véase también allí versículo 7).

La otra fórmula תנוח נפשה בצרור החיים (repose el alma de ella en el haz de los vivientes) es fija en las lápidas judías. La más antigua en que se ha encontrado data del siglo II y se descubrió en Antinópolis *(Seikh Abdeh)* en el Egipto central [53]. Pero su uso es tan corriente, que nos puede ayudar a determinar la fecha de la lápida de Tortosa.

Tenemos, sin embargo, pruebas adicionales que nos pueden orientar en ese sentido. En la parte latina de la inscripción aparecen caracteres griegos (la letra Δ), lo que hace evidente la influencia helénica; y esta última se hizo sentir especialmente en la escritura latina de los siglos II y III d.C. Para terminar, diremos que hay varios indicios paleográficos que demuestran la antigüedad de la lápida.

En la parte latina aparece la fórmula invocatoria «In Nomine Domini» y esta última palabra no está abreviada, mientras que en la parte griega, en lugar de Κύριου está la contracción κυ. Como afirmó Traube [54], este método de abreviar el Nombre de Dios por medio de una contracción es de origen judío-helénico y fue adoptado posteriormente por el mundo cristiano. Este último extendió su uso tanto para fines religiosos como seculares. Cuando los judíos tenían que escribir el Nombre de Dios en latín, al parecer lo hacían también en abreviatura. Según Traube, la abreviatura por contracción $\overline{\text{DMS}}$ y $\overline{\text{DNS}}$ se empezó a usar en el año 485 [55]. Si la inscripción a que nos estamos refiriendo fuera de los siglos V o VI, probablemente el nombre divino habría sido escrito en abreviatura, por ejemplo $\overline{\text{DNI}}$ o $\overline{\Delta\text{NI}}$. Es probable, por lo tanto, que haya que rechazar la hipótesis que data la inscripción en los siglos V o VI.

Por otra parte, en mi opinión la línea doce de la inscripción donde reza «vixit annis» hay que completarla de esa forma, es decir, con la palabra «annis» y no con «annos». Como ya Kaufman señaló, la edad de los difuntos se empezó a consignar en las lápidas del norte de Áfri-

[53] Repose su alma en el haz/de los vivientes/candelabro y *lulav*. Véase Frey, *CIJ* 2, 442. Esta fórmula está basada en Samuel 25, 29. Véase Zunz, *ibidem*, pp. 341, 350 y ss. Comparar también con Frey, *CIJ* 2, 120, n.° 892. También una lápida descubierta en Yafo data, en opinión de Klein, del siglo III d.C. Véase Frey, *CIJ* 2, 323-4, n.° 1195, así como S. Klein, *MGWJ* 75 (1931), p. 370.

[54] L. Traube, *Nomina Sacra*, Munich, 1907, pp. 30 y ss., 91 y ss.

[55] Véase A. Millares Carlo, *Tratado de paleografía española 2*, Madrid, 1932, pp. 54 y ss. Millares disiente de esta opinión.

ca en el siglo III. Es muy posible que la fórmula pasara a España por el contacto que los judíos norafricanos tenían con los españoles. Vives demostró en la obra que ya hemos citado, que en la región tarraconense la utilización del ablativo en la mención de los años estuvo en uso hasta los siglos V y VI. También ese detalle viene a corroborar que la fecha de la inscripción a que nos referimos es bastante temprana.

Las fórmulas de paz con que se cierra cada una de las partes en que está dividida la inscripción son una prueba de lo que se acostumbra a escribir en las lápidas. Como es sabido, en hebreo se encuentra esa fórmula a partir del siglo I d.C., y del hebreo se tradujo posteriormente al griego y al latín, difundiéndose por todos los países de la dispersión judía. Son una muestra de cómo los judíos de la diáspora se aferraron a la tradición judía y de cómo se adoptaron fórmulas fijas basándose en un método que provenía de Palestina.

Para terminar con este tema, haremos unas observaciones que nos pueden ayudar a datar otra lápida antigua, encontrada en esta ocasión en Mérida [56]. Navascués sostuvo que provendría de los siglos VIII o IX, pero es muy poco probable que en una fecha tan tardía, los judíos siguieran haciendo uso del latín. Con el renacimiento de la cultura hebrea, se volvió a utilizar el hebreo en las lápidas. En mi opinión, la fecha de la lápida sería incluso anterior al año 381, porque a partir de ese año se empezó a mencionar la fecha en las lápidas cristianas de Mérida según la era hispánica. La inscripción se refiere a un cirujano y es prueba de que había judíos en la zona en aquella época. Esta lápida corrobora la afirmación de R. Abraham ibn Daud mencionada más arriba, de que la radicación de judíos en ese importante centro romano es muy antigua.

Cantera y Millás hicieron en su día un importante aporte a la publicación de datos sobre lápidas judías. Es bien conocido que en Adra (Almería), se encontró hace algunas décadas una lápida que data del siglo III d.C. Podemos agregar los restos de un mosaico descubierto en Elche y las referencias que hace el Talmud a Cartagena (Menaḥot 110, 1; compárese con Baba Kama 114, 2 y con Berakot 29, 1) [57]. La in-

[56] Véase J. M.ª Navascués, *Sefarad* 19 (1959), pp. 78 y ss. y C. Roth, «The Judaeo-Latin Inscription of Merida», *Sefarad* 8 (1948), pp. 391-396.

[57] Véase Cantera-Millás, *ibidem*, pp. 408 y ss. y la bibliografía allí incluida. Compárese también con S. Katz, *op. cit.*, pp. 147-148.

fluencia de los judíos en esa ciudad era tan grande, que Cartagena pasó en ciertos contextos a ser sinónimo de España [58]. Por lo tanto, no cabe duda de que en la costa oriental de España residía una población judía numéricamente importante. Es muy posible que esas comunidades se originaran en la cuenca oriental del Mar Mediterráneo o en África del Norte. En resumen, podemos trazar un mapa que incluya: Tarragona, Tortosa, Sagunto, Cartagena, Elche, Adra, Sevilla (?), Elvira, Mérida [59] En la mayoría de estos lugares se han encontrado lápidas e inscripciones. Las que hemos estudiado aquí son posteriores a la destrucción del Segundo Templo. Por otra parte, quizás se pueda determinar cómo eran las comunidades de España tomando como modelo la organización de las «comunidades» de la ciudad de Roma [60].

Hay también unos pocos vestigios escritos de lo que fue la radicación judía en España en los siglos I y II d.C. Ya en esa época Flavio Josefo (*La guerra de los judíos* 7, 3, 3) escribía que «los judíos son un pueblo disperso y separado en todos los confines del mundo en el seno de los pueblos de los respectivos países» [61]. San Pablo menciona expresamente a España al decir que tenía intención de visitar a la comunidad judeo-cristiana de Roma «en su camino a España» [62]. También en

[58] En mi opinión, Katz se equivoca al afirmar en la página 4 de su obra que se trataría de Cartago, en el norte de África. No hay duda de que los sabios del Talmud sabían distinguir entre la Cartago africana y la Cartago Nova española. Tampoco creo que haya que cambiar la Cartaba que menciona el Talmud por Gordión ni Aspamia por Aspamea en Asia Menor. En el Talmud 115, 2 probablemente se haga referencia a cierta región de Aspamia, y la alusión parece ser a España.

[59] Sin mencionar lugares como Córdoba y las Islas Baleares, especialmente Menorca (Mahón), de las que no nos ocuparemos aquí.

[60] Véase J. B. Frey, «Les communautés juives à Rome», *Recherches de Science Religieuse* 20 (1930), 267-269. Véase también su prólogo a *CIJ* y el artículo de M. La Piana, «Foreign Groups in Rome», *Harvard Theological Review*, 20 (1927), pp. 350 y ss.; H. Vogelstein-P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom* 1, Berlín, 1896, pp. 36 y ss. Hace un tiempo se descubrieron en Ostia, el puerto de Roma, los restos de una sinagoga. Es posible que eso indique que existía una comunidad judía en Tarragona si tomamos en consideración el estrecho contacto que existía entre Roma y el levante español.

[61] Comparar también con las antigüedades de los judíos, 14, 7, 2. Para estas fuentes véase A. Von Harnack, *Die Missionen und Ausbreitung des Christentums in der Ersten Drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924, pp. 5 y ss. Y T. Reinach, *Jewish Encyclopaedia*, *s.v.* Diáspora; J. Juster, *Les juifs dans l'Empire Romain* 1-2, París, 1914.

[62] *Epístola a los Romanos* 15, 24, 28. Véase también A. Pons, *Hispania* 78 (1960), 4. Pons menciona una tradición según la cual Juan Crisóstomo habría afirmado que los judíos llegaron a Cataluña ya en el siglo I de la era cristiana.

el Talmud hay una referencia a Aspamia-España: «Dijo Rabí Iehuda; no dijeron tres años sino para que vaya a Aspamia y permanezca allí por espacio de un año. El segundo año irán a darle noticias y el tercero regresará» [63]. Una prueba indudable de que en España había ya una comunidad judía.

[63] Éste era el medio de locomoción usual. Véase *Baba Batra* 38, 1. También el viaje a Roma se consideraba que duraba tres años (*ibidem* 4, 1). Estas referencias son prueba de que se trataba de algo que se hacía normalmente. Compárese también con *ibidem* 56, 1; *Nida* 30, 2; *Aboda Zara* 39, 1; *Yebamot* 63, 1.

Capítulo II

LOS JUDÍOS EN LA PENÍNSULA DURANTE EL REINO VISIGODO

A su llegada la Península, los visigodos encontraron comunidades y núcleos de población judíos en varias ciudades levantinas como Tarragona, Tortosa, Sagunto o Elche y, tierra adentro, en Córdoba y Emerita Augusta. Como es bien sabido, Toledo fue centro del gobierno visigodo ya desde mediados del siglo v. La ciudad tuvo su momento de mayor importancia en el siglo vii, cuando se celebraron en ella los concilios eclesiásticos presididos por el rey. Cabe suponer que los judíos convivieron pacíficamente con la sociedad autóctona de la Península durante toda la época de las postrimerías del gobierno romano. Un indicio de ello es la decisión tomada por el sínodo de la Iglesia en Elvira (Illiberis, en las proximidades de Granada) a comienzos del siglo iv. La resolución prohíbe los matrimonios mixtos entre cristianos y herejes (§ 16), palabra con la que, al parecer, se designaba a los judíos [1]. Otras decisiones (§ 49 y 50) prohíben a los judíos bendecir los campos de los cristianos y advierten a éstos que no soliciten dichas bendiciones so pena de excomunión. A los cristianos en general, y a los eclesiásticos en particular, les quedaba prohibido comer con judíos y los transgresores serían excomulgados. Las mismas decisiones son prueba de que cristianos y judíos coexistían en paz, tenían una relación amistosa e incluso cierto grado de convivencia. El sínodo hizo todo lo posible por limitar esa relación y evitar que los judíos pudieran llegar a ejercer una influencia sobre los cristianos.

[1] Véase J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Cleveland-Nueva York, 1961, p. 174.

Estas fueron las condiciones en que transcurrió la vida cotidiana en la Península hasta la conversión de los visigodos al catolicismo. Recaredo subió al trono entre el 8 y el 13 de mayo de 586 y lo ocupó hasta su muerte en el año 601. Sucedía a su padre Leovigildo, un caso raro en el sistema visigodo donde no era corriente que un hijo heredara la corona de su padre. Se convirtió ya en los primeros meses de 587 junto con un pequeño número de sus súbditos. Durante la celebración del Sínodo en 589, unos arrianos atentaron contra su vida pero no lograron matarle. La intención de Recaredo era formular una legislación única para todo el territorio bajo dominio visigodo, ya que hasta entonces, cada comunidad étnica se atenía a sus propias leyes y derechos [2].

En sus esfuerzos por formar una clase católica gobernante, el rey escribió al papa Gregorio I (entre 596 y 599) explicándole las medidas adoptadas como, por ejemplo, la prohibición de que los judíos poseyeran esclavos cristianos. Si se circuncidaba al esclavo, es decir, si se convertía al judaísmo, sería puesto en libertad y su amo, como castigo, sería a su vez condenado a la esclavitud además de perder todos sus bienes. En el tercer concilio de la Iglesia que se celebró en 589, se prohibió (§ 14) a los judíos tener esposas o concubinas cristianas y comprar esclavos cristianos. Los hijos nacidos de tales uniones serían bautizados. Los judíos no podían detentar cargos públicos «en virtud de los cuales tengan ocasión de poner pena a los cristianos», etc. [3]. En todas estas medidas se hace sentir la influencia del *Breviarium Alaricanum*, la legislación visigoda de Alarico (484-507). En el mismo año del concilio, 589, se decidió en Narbona que los judíos tenían que guardar el domingo como día de descanso obligatorio. También les quedaba prohibido cantar salmos durante los entierros de judíos [4].

Esta legislación marca la pauta de lo que sería en el futuro la relación del gobierno visigodo con respecto a la minoría judía. El rey Sisebuto (612-620) fue quien aplicó de forma general esta legislación cuya influencia todavía se hacía sentir en el siglo xv. Al parecer, su

[2] Tuvieron que pasar muchos años para que esta situación variara. La abolición del derecho romano tuvo lugar durante el reinado de Recesvinto en el año 654.

[3] Véase J. Vives, *Concilios visigóticos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 23.

[4] La multa prevista para los infractores era de seis onzas de oro. No sabemos si Recaredo sancionó estas decisiones dándoles fuerza legal.

asesor en este terreno fue Isidoro de Sevilla, uno de los mayores eruditos de su época. En el campo político, Sisebuto llevó a cabo una serie de exitosas campañas contra los bizantinos, en un esfuerzo por suprimir su dominio de la parte de la Península que todavía estaba en su poder. En 613 ordenó que todos los judíos se convirtieran al catolicismo o salieran del país, decisión para la que contó con el acuerdo del clero visigodo. Muchos judíos abandonaron la Península y se instalaron en el norte de África, y los que se quedaron, por su parte, formaron la primera comunidad de conversos. No sabemos cuál fue la posición de San Isidoro ante este decreto, pero quizás podamos colegirla de la que tomó durante el sexto concilio en 633, durante el reinado de Sisenando, cuando se opuso a la medida adoptada aunque habló en contra de que se permitiera a los convertidos volver a la religión judía.

Sisebuto también legisló contra los prosélitos al judaísmo. Dispuso que el judío que convirtiera a un cristiano sería condenado a muerte y sus bienes confiscados. En caso de matrimonio mixto, la parte judía tendría que convertirse al cristianismo so pena de expulsión del reino. Por último, ratificó sus decisiones con una maldición contra los reyes visigodos que no se atuvieran a la legislación antijudía. Todavía en los días del rey Ervigio, casi setenta años después, se recordaba esa maldición.

Tras la muerte de Sisebuto lo sucedió Suintila (621-631). Tenemos muy pocas referencias sobre su reinado y no sabemos cómo evolucionó la situación [5], pero durante el de su sucesor Sisenando, que se mantuvo en el trono hasta su muerte el 12 de marzo de 636, se convocó el cuarto concilio. Este concilio tomó una serie de decisiones contra los judíos cuya importancia trasciende el marco de su época. Nueve de ellas tratan el tema de la relación entre judíos y conversos y su contenido no puede ser más explícito [6]:

§ 57. De las clases de judíos. Quiénes serán obligados a creer por la fuerza y quiénes no.

[5] Aunque según Yosef Ha-Cohen en *Emeq ha-Baka*, trad. de P. León Tello, Madrid, 1964, p. 58, «llamó a los judíos que habían sido expulsados y muchos volvieron a su Dios en aquella época».

[6] Véase Vives, *ibidem*, 210-214.

Acerca de los judíos manda el santo concilio que en adelante nadie les fuerce a creer «pues Dios se apiada de quien quiere, y endurece al que quiere». Pues no se debe salvar a los tales contra su voluntad, sino queriendo, para que la justicia sea completa. Y del mismo modo que el hombre obedeciendo voluntariamente a la serpiente, pereció por su propio arbitrio, así todo hombre se salve creyendo por la llamada de la gracia de Dios y por la conversión interior. Por lo tanto se les debe persuadir a que se conviertan, no con violencia, sino usando del propio arbitrio y no tratar de empujarles. Pero aquellos que fueron convertidos anteriormente al cristianismo, como se hizo por los años del religiosísimo príncipe Sisebuto, porque consta que recibieron los sacramentos divinos y la gracia del bautismo, y que fueron ungidos con el crisma, y que participaron del cuerpo y sangre del Señor, conviene que se les obligue a retener la fe que forzados y necesariamente admitieron, a fin de que el nombre del Señor no sea blasfemado y se tenga por vil y despreciable la fe que aceptaron.

§ 58. De aquellos que prestan ayuda y favor a los judíos contra los cristianos.

Tal es la codicia de algunos, que ansiosos de la misma, se apartan de la fe conforme a lo que el apóstol dijo; hasta aquí muchos, aun los obispos y seglares, recibiendo regalos de los judíos, fomentan la incredulidad de los mismos con su favor, los cuales, no sin razón, son tenidos como pertenecientes al cuerpo del anticristo, porque obran contra Cristo. Por lo tanto, cualquier obispo o clérigo o seglar que en adelante les prestare ayuda contra la fe cristiana con dádivas o por favores, será tenido verdaderamente como extraño a la Iglesia católica y al reino de Dios, y hecho anatema como profano y sacrílego, porque es digno de ser separado del cuerpo de Cristo aquel que se convierte en patrono de los enemigos de Cristo.

Este párrafo de las decisiones nos plantea la cuestión de si hubo realmente obispos que favorecieron a los judíos y dónde. Es muy posible que se tratara de obispos que residieran en tierras pobladas por habitantes autóctonos, fuera del dominio visigodo directo.

§ 59. De los judíos que fueron cristianos y después se convirtieron a su primitiva fe.

> Muchos de los judíos que en otro tiempo fueron admitidos a la fe cristiana, ahora, blasfemando a Cristo no sólo practican los ritos judaicos, sino que se atreven a ejecutar las abominables circuncisiones. Acerca de los cuales, por consejo del piadosísimo y religiosísimo príncipe y señor nuestro rey Sisenando, decretó el santo concilio que tales transgresores, corregidos por la autoridad del obispo, sean traídos a la veneración del dogma cristiano de modo que aquellos que no se enmienden por voluntad propia, les refrene el castigo del obispo, y aquellos que fueron circuncidados, si se tratare de sus hijos, sean separados de la compañía de sus padres; si de siervos, déseles la libertad, en compensación por la afrenta corporal.

El hecho de que fuera el obispo la persona encargada de poner en práctica esta decisión del concilio, hizo de él una figura fundamental para la implementación de esta política religiosa y social en la sociedad visigoda.

§ 60. Que los hijos de judíos sean separados de sus padres y entregados a cristianos.

> Para que el error de los padres no contagie en adelante a los hijos e hijas de los judíos, decretamos que sean separados de su compañía, y entregados a los monasterios y a los hombres y mujeres cristianos y temerosos de Dios, a fin de que con su trato aprendan a honrar la fe y, mejor instruidos, progresen tanto en las costumbres como en la fe.

§ 61. Que los hijos cristianos de judío no se vean privados de sus bienes a causa de la prevaricación de los padres.

> Los judíos bautizados, si por haber prevaricado después contra Cristo, fueren condenados con cualquier pena, sus hijos cristianos no se verán privados de los bienes de aquéllos, porque está escrito: «El hijo no cargará con la iniquidad del padre».

Esta forma de separar a los hijos de sus progenitores y de estimularlos a guardar la nueva religión, no cabe duda de que debió originar graves trastornos a la sociedad judía privando a la familia judía de la estabilidad, una de sus bases fundamentales.

§ 62. De los judíos bautizados que se reúnen con los judíos infieles.

> Si muchas veces la compañía de los malos corrompe también a los buenos, con cuánta mayor razón corromperá a aquellos que son inclinados a los vicios. Por tanto, en adelante no habrá nada común entre los judíos convertidos a la fe cristiana y aquellos otros que todavía perseveran en los viejos ritos, para que no sean acaso pervertidos con el trato de ellos. Y por lo tanto, cualquiera de aquellos que han sido bautizados, si en adelante no evitare el trato con los infieles, el tal será entregado a los cristianos, y los infieles públicamente azotados.

Este párrafo no sólo contiene la idea de separar a los convertidos de su familia en la vida cotidiana, sino que constituye también la simiente de las decisiones de las Cortes que en el siglo XV decretarían apartar a los conversos de sus correligionarios judíos.

§ 63. Del matrimonio entre cristianos y judíos.

> No puede ser fiel para con los hombres aquel que ha sido infiel a Dios; por lo tanto, los judíos que en otro tiempo fueron cristianos y ahora han prevaricado contra la fe de Cristo, no deben ser admitidos a testificar aunque digan que son cristianos, porque del mismo modo que son sospechosos en la fe de Cristo, así serán tenidos como no dignos de crédito en el testimonio humano. Debe, pues, invalidarse el testimonio de aquellos que son falsarios en la fe, ni se puede creer a los que rechazan de sí la verdadera fe.

§ 65. Que los judíos no ocupen cargos públicos.

> Por mandato del señor y excelentísimo rey Sisenando, estableció este santo concilio lo siguiente: Que los judíos y aquellos que desciendan de ellos (aut iudaei aut his qui ex iudeai[s] sunt) no aspiren en modo alguno a los cargos públicos, porque con esta ocasión comenten injusticias con los cristianos. Por lo tanto, los jueces de las provincias, en unión de los obispos, impidan sus infiltraciones dolosamente encubiertas, y no toleren que desempeñen cargos públicos. Y si algún juez lo consintiere, se pronuncie contra él la excomunión como sacrílego, y aquel que dolosamente alcanzó el cargo, será públicamente azotado.

El peso de este artículo sería muy grande en el contexto de la polémica que se desencadenó en el siglo XV en torno a la definición de a quién hay que considerar «descendiente de judíos». La discusión se agudizó tras el levantamiento de Pedro Sarmiento contra el rey Juan II en 1449, y dio lugar a toda una serie de obras apologéticas destinadas a defender a los conversos [7].

§ 66. Que los judíos no tengan esclavos cristianos.

> Por decreto del gloriosísimo príncipe, estableció este santo concilio que los judíos no pueden tener siervos cristianos, ni comprar esclavos cristianos, ni adquirirlos por donación de nadie, pues sería criminal que los siervos de Cristo sirvan a los ministros del anticristo. Y si en adelante los judíos se atrevieren a tener siervos cristianos o esclavas, librados de su dominio obtendrán del príncipe la libertad.

Todos estos artículos constituyen una legislación completa contra los judíos y contra los que de ellos se convirtieron al cristianismo ya fuera por voluntad propia o a la fuerza pero que, en cualquier caso, seguían siendo tomados por judíos y así denominados. Son leyes producidas por la asociación del gobierno y de la Iglesia, una colaboración que impondría su sello al sistema político que regía en el país y que podía servir y de hecho sirvió de modelo en situaciones similares.

Durante el reinado del sucesor de Sisenando, Chintila (636-639), el obispo de Zaragoza, Braulio (631-651), aseguró en una carta al papa Honorio I (625-638) que el rey haría cuanto estuviera en su mano para proseguir con la política antijudía en la Península.

En su carta, el obispo Braulio se quejaba de que en Roma, el mismo papa permitía a los convertidos volver a lo que él denominaba su antigua superstición. Con sus palabras, defendía la política del rey Chintila que quería erradicar el judaísmo de su reino y no permitir la residencia en él de no católicos. Esta idea, según parece, era nueva en Europa occidental, ya que ni siquiera Sisebuto y Sisenando habían llegado hasta ese extremo. Por influencia de los obispos se decretó que los nuevos reyes, al subir al trono, tendrían que jurar no permitir a los

[7] Véase más adelante el capítulo sobre los conversos.

judíos quebrantar y transgredir las leyes ni la fe católica, bajo pena de anatema. Los conversos tuvieron que hacer el 1 de diciembre de 638 en la iglesia de Santa Leocadia de Toledo, un juramento especial llamado *placitum* [8] rechazando la Ley de Moisés y comprometiéndose a no seguir ninguna costumbre judía, a no guardar el sábado y las fiestas judías, a no circuncidar a sus hijos y a entregar sus Biblias y demás libros judíos (deuterosis) a las autoridades eclesiásticas [9]. Los transgresores serían castigados por los mismos judíos convertidos.

Aunque el séptimo concilio, que se celebró en 646, no menciona a los judíos en sus decisiones, no implica tampoco un cambio de política del rey Chindasvinto (641-649). También durante su reinado se promulgaron leyes contra los judíos y sus descendientes que se circuncidaran. Pero en algún sentido, su época es transitoria y de relativa calma en lo que respecta a la legislación antijudía. Ésta tomó nuevo ímpetu cuando su hijo Recesvinto (649-672) convocó el octavo concilio de Toledo en el año 653. En él se confirmaron las leyes que habían sido adoptadas en el cuarto concilio de 633 y se añadieron nuevas disposiciones prohibiendo guardar la ley de Moisés, sus ritos y sus ceremonias. Se abrogó la ley romana que decía que un judío no puede ser convocado a juicio en sábado y se decretó que las sentencias de los jueces judíos y rabinos no tendrían valor, entre otras medidas semejantes. Los conversos se vieron obligados a firmar el *placitum* de nuevo el 18 de febrero del año 654. A las declaraciones anteriores, se añadía ahora el compromiso de no tener ninguna relación con judíos no bautizados, no casarse con ellos, no practicar circuncisiones, no guardar el sábado y las fiestas judías, etc. Se comportarían, en resumen, como cristianos fieles a su religión. En sus ataques al judaísmo, los reyes y la Iglesia visigoda no dejaron de lado a los judíos. La política de condena a estos últimos es una prueba del odio reinante, aunque también el hecho de que las distintas legislaciones se repitieran y se reforzaran nos hablan de la existencia de una población judía cuyo número se ignora.

Wamba heredó el trono de Recesvinto en 672 y lo único que sabemos con respecto a su política antijudía es su invasión de Narbona, a la que siguió la expulsión de los judíos de la ciudad. El obispo de

[8] Su contenido no es específicamente judío.
[9] Las disposiciones son semejantes a las de la *Novella* justiniana.

Toledo, Julián (680-690), probablemente de descendencia judía, nos ha dejado una descripción de aquella época que incluye acusaciones muy graves a la población judía de la Galia. Él fue quien coronó como heredero a Ervigio en 681 (murió seis años después), durante cuyo reinado se promulgaron 28 leyes contra los judíos: quedó prohibido leer libros que hablaran mal del cristianismo, nombrar a judíos mayordomos de monasterios y renovó las leyes contra los judíos que habían sido adoptadas con anterioridad imponiendo penas muy graves contra los infractores y obligando a los obispos a aplicarlas. Se determinó que estos últimos serían responsables de vigilar a los conversos para cerciorarse de que guardaban la fe cristiana y se disponía que los conversos no podrían viajar sin llevar un salvoconducto del obispo en el que se diera fe de su comportamiento religioso. Todas estas leyes y prohibiciones, junto con otras del mismo tenor, fueron leídas a los judíos de Toledo en la iglesia de Santa María el 27 de enero de 681, tres días después de la clausura del concilio. La única medida positiva que se tomó fue la de abolir la pena de muerte promulgada por el rey Sisebuto contra los que llevaran a cabo actividades proselitistas, pero, por lo demás, la legislación es antijudía y ponía a los conversos en una situación muy difícil.

Egica subió al trono el 24 de noviembre de 687 y con la convocatoria del decimoquinto concilio de Toledo el 11 de mayo de 688, inició una nueva política que, en esta ocasión, iba en detrimento de los propios godos. Pero en realidad, en lo que respecta a los judíos, la actitud siguió siendo la misma. Tomó algunas medidas destinadas a terminar con sus medios de subsistencia favoreciendo, por otro lado, a los que eligiesen convertirse al cristianismo. Fue quien declaró que había una conspiración judía contra su reino y, con la colaboración de los obispos, tomó medidas muy severas contra ellos, persiguiéndolos hasta el mismo año de su muerte en 702. Aunque no sabemos nada de en qué puntos se concentraban las comunidades judías o judeo-conversas ni hasta qué punto tuvieron fuerza económica ni cuáles eran sus actividades en general, es de suponer que esperaban con ansia a quienes las salvaran del dominio visigodo. Por parte de estos últimos, la actitud antijudía se traducía en un odio intenso contra todo lo que fuera foráneo e impidiera de alguna forma imponer a la sociedad su modo de vida por la fuerza. En esta política de asimilación, la clase gobernante contó mucho más con la colaboración del cuerpo eclesiás-

tico godo que del clero romano local, en el que los judíos y quienes habían sido convertidos por la fuerza encontraron cierto apoyo. Los obispos, como ya hemos indicado, eran los encargados de llevar a la práctica las decisiones de los concilios y las leyes que promulgaron los reyes visigodos. Como se quería aumentar la cantidad y la calidad de los participantes en los concilios, a partir del octavo (653) los priores de los monasterios y *palatii nostri seniores* empezaron a tomar parte de las declaraciones conciliares y a firmar las órdenes reales. Es muy probable que la nobleza romana local no mostrara mucho celo en la aplicación de las disposiciones y por eso vemos que éstas se repiten de un concilio a otro. Podemos concluir parafraseando a Montesquieu, que en su *Esprit des Lois* XVIII, I afirma que el visigodo fue un gobierno totalitario, que hay que condenar tomando en consideración las leyes que adoptó y su actitud en general. En lo que respecta a su política interna, la casta militar que gobernaba el país no llegó a entender que es imposible asimilar y dominar a una minoría por medio de decretos y restricciones y obligarla a abandonar su fe. Isidoro de Sevilla, como ya hemos visto, fue de los pocos que entendieron este punto.

El dominio visigodo de la Península duró casi trescientos años (412-711) y empleó 125 años en intentar convertir al país por la fuerza en una sociedad visigoda católica. Su crueldad con los judíos tuvo repercusiones en la población autóctona. La corrupción del régimen, por otra parte, desembocó en su aniquilación.

Las huestes musulmanas ya llamaban a las puertas de la Península y, a esas alturas, la caída del gobierno visigodo era prácticamente inevitable.

Capítulo III

LOS JUDÍOS BAJO GOBIERNO MUSULMÁN

El gobierno visigodo cayó al irrumpir los árabes en la Península Ibérica en el año 711. La población judía que quedó bajo el dominio de estos últimos tuvo que afrontar muchos problemas públicos y sociales que le planteó su estatus de comunidad minoritaria que vivía en congregaciones «protegidas» como *dhimi*. Como es de suponer, esos problemas que la vida cotidiana y la organización social de la Andalucía musulmana traían aparejados, no diferían de los que se daban en cualquier otro territorio sometido al gobierno del Islam. En lo que respecta en concreto a la Península, la invasión generó condiciones políticas nuevas y volvió a restaurarse la vida judía. Tenemos muy pocos datos sobre el carácter de las olas migratorias judías que tuvieron lugar durante los primeros siglos de dominación musulmana y sólo a partir del siglo x empezamos a ver algo mejor el panorama. Pero cabe suponer que quedaron núcleos judíos en los enclaves cristianos que se consolidaron en la Península en lo que después sería la Marca Hispánica creada por Carlomagno para detener la expansión de los musulmanes. Sabemos, además, que aunque la agricultura fue una fuente primordial de subsistencia para los judíos de España hasta los últimos días de su presencia en el país, en Al-Andalus precisamente se dio un proceso de abandono del trabajo del campo por parte de los judíos. Los impuestos prohibitivos a que estaban sometidas la tierra y la cosecha obligaron a muchos de ellos a abandonar esa actividad y a trasladarse a los núcleos urbanos.

La época del dominio musulmán señala el inicio del estudio del Talmud en la Península, y la tradición asegura que R. Natronai llegó al país procedente de Babilonia en el último cuarto del siglo octavo.

Durante el noveno, se intensificaron las relaciones de las comunidades de Al-Andalus con las *yešibot* de Babilonia sirviendo el centro judío de Karuan como punto de enlace. En el terreno de la *halaka*, el período de creación se inició en el siglo x con la llegada de Italia de R. Mosše y su hijo R. Ḥanok. Nos han llegado muchas respuestas de ambos a problemas y cuestiones que nos dan una idea de diversos aspectos de la vida cotidiana de las comunidades judías. De algo antes es el privilegio que el rey de los francos Luis «el Piadoso» otorgó a R. Abraham de Zaragoza y a otros mercaderes judíos que lo acompañaban, para que se asentaran en Lyon en el año 825. Otra prueba de ese trasvase entre los territorios musulmán y cristiano la tenemos en la actividad del prosélito Bodo (El 'Azar) en Zaragoza y en Córdoba, y su disputa con el descendiente de judíos convertidos al cristianismo Pablo Álvaro, lo que, por otra parte, demuestra que en las dos ciudades mencionadas existía una comunidad judía. Bodo era un clérigo franco que llegó a Zaragoza en el año 839 y se convirtió al judaísmo en esa ciudad. A partir de ese momento, se dedicó a la propagación de la religión judía hasta el punto de que algunos cristianos solicitaron en el año 847 la intervención del rey Carlos «el Calvo» ante el emir de Córdoba para que pidiera su extradición y lo castigara. Pero parece que los esfuerzos del rey en este sentido no dieron mayores resultados.

Los umayades necesitaron de los judíos desde el mismo momento en que se independizaron de Damasco en el siglo x, tanto por motivos de política interna como exterior.

Fue la segunda mitad de ese mismo siglo cuando la judería de la España musulmana conoció uno de sus momentos de grandeza bajo el patrocinio del *nasi* R. Ḥisday ibn Šaprut que nació en el 910 y murió en el 975 en Córdoba. R. Ḥisday fue el primer cortesano judío que además de una educación judía tradicional, recibió una instrucción general; sabía árabe y latín y dominaba también la lengua romance. Su profesión de médico le abrió las puertas de la corte del califa. Ése era uno de los caminos que un judío podía seguir para ganarse la confianza de un gobernante, recibir cargos oficiales y convertirse, en consecuencia, en dirigente de la comunidad judía y portavoz de los intereses de esta última ante las autoridades. De hecho, R. Ḥisday no fue el único en tomarlo.

La lista de cargos que desempeñó R. Ḥisday ibn Šaprut es bastante larga: de supervisor de todo lo que concernía a las aduanas y encar-

gado, por lo tanto, del cobro de tasas a los barcos que llegaban a la Península o salían de ella, llegó a consejero de relaciones exteriores en los asuntos relacionados con los países cristianos. Abderramán III tomó en consideración su opinión en cuestiones importantes; cuando llegó a Córdoba en el año 949 una delegación del rey de Bizancio Constantino VII Porfirogenetos (945-954), R. Ḥisday tradujo libros de medicina que estaban en griego en colaboración con el monje Nicolás, que había llegado de Constantinopla con ese objetivo formando parte de la comitiva enviada por el rey. También participó en las negociaciones que se mantuvieron con una embajada que el emperador de Alemania Otón I envió a Al-Andalus para firmar un acuerdo entre su reino y el califato. Se trasladó a la corte del rey de León Ordoño III para mantener con él conversaciones de paz. La historia de cómo curó a Sancho «el Craso» rey de Navarra, a petición de Tota, la abuela de este último, es bien conocida. El tratamiento médico y la posibilidad de seguir en el trono de Navarra le costaron a Sancho diez castillos, que Abderramán recibió en el año 960 como pago a la ayuda prestada.

La actividad de R. Ḥisday es muy importante en la historia judía de Al-Andalus. Fue el primero en hacerse cargo del amargo destino del judaísmo en la diáspora y su dirigente más destacado de su época. Las grandezas a que tuvo acceso no lo deslumbraron. Intervino ante Helena, hija del emperador Ramanos I Lecapenos (914-944), a favor de una comunidad judía del sur de Italia que el monarca, que quería forzar a sus miembros a abrazar el judaísmo, perseguía. También se puso en contacto con sus correligionarios recientemente convertidos al judaísmo, los jazares, enviándoles un mensaje.

Aunque el emperador bizantino no permitió que la embajada proveniente de España atravesara su territorio para llegar al de los jazares que habitaban una extensa región a orillas del mar Caspio y en la desembocadura del Volga, R. Ḥisday logró hacer llegar a sus enviados por otro camino gracias a Ṣa'ul y Yosef, dos judíos que formaban parte de una delegación enviada por Otón I para tratar con Abderramán y estaba encabezada por Yohannes Gorza. Estos dos judíos le ayudaron y, por su intermedio, remitió a Yosef, rey de los jazares, un mensaje cuyo contenido es una prueba de su competencia y de su interés en cuestiones políticas. En su carta le pide información sobre la extensión del país de los jazares, sus ciudades, las leyes de sucesión al trono, el ejército y cuáles son los países que le pagan vasallaje. En otro orden

de cosas, pregunta qué ritual siguen y otras aclaraciones sobre los judíos de los distintos países y pueblos circundantes, las diez tribus perdidas, el cálculo de la fecha en que tendrá lugar el final de la dispersión etc. Y agrega:

> Y si supiera que eso es cierto [que el reino jazar realmente existe], dejaría mis honores, echaría a un lado mi grandeza, abandonaría a mi familia y andaría de montaña en colina, por mar y por tierra, hasta llegar al lugar donde mi señor el rey tiene su asiento para ver su grandeza y la honra de su majestad y las estancias de sus esclavos y las condiciones de sus sirvientes y la paz y sosiego de los salvados de Israel.

El mensaje está escrito en hebreo y ese dato, de por sí, es importante para apreciar debidamente un fenómeno especial que en España tuvo una de sus manifestaciones: la renovación de la prosa y la poesía en lengua hebrea, en la que tomaron parte poetas españoles algunos de los cuales mencionaremos más adelante [1].

Los tiempos de R. Ḥisday ben R. 'Ezra ibn Šaprut y, en general, los principios de la segunda mitad del siglo x, fueron días de grandeza para el judaísmo de España. Aumentó la afluencia de inmigrantes de procedencias muy diversas, entre otras el norte de la Península, de África del Norte y del oriente musulmán. Y eso fue así a pesar de la inestabilidad política de Al-Andalus en aquellos momentos. Abderramán III había muerto en 961 y su sucesor, Al-Hakem, en 976, un año después de R. Ḥisday. El heredero del trono tenía entonces once años y su primer ministro Almanzor (978-1002) dominó rápidamente el país, en el que hacía y deshacía a voluntad. El rey Hišam se entregó totalmente a los placeres desentendiéndose del gobierno y su privado rigió el país con dureza. En sus campañas bélicas, Almanzor llegó en el 987 hasta Santiago de Compostela invadiéndola y arrasándola parcialmente. Parte de la iglesia quedó destruida pero la tumba del apóstol no sufrió ningún daño. A la muerte de Almanzor, la fuerza del Islam empezó a declinar. Hasta el año 1031 se sucedieron muchos primeros

[1] J. Schirmann, *La poesía hebrea en España y Provenza* II (en hebreo), Jerusalén-Tel Aviv, 1956, pp. 23-25.

ministros [2], pero ninguno de ellos logró implantar el orden; los dirigentes surgían y desaparecían y los gobernantes cambiaban casi a diario. En 1031 había treinta ciudades con gobierno independiente y ese régimen acabaría dando lugar a los reinos de taifas. El poder de Córdoba había llegado a su fin y a partir de entonces, la situación de los judíos variaría de ciudad en ciudad.

Otra personalidad judía importante de esa época es Ya'acob ben Yo, a quien el califa nombró *nasi* de los judíos en los últimos años del siglo x. Él y su hermano eran negociantes y proveedores de la corte del califa. Procedían del Magreb. Lo poco que sabemos de ellos es que, pasado algún tiempo, cayeron en desgracia y Ya'acob fue arrestado. Pero fue liberado un año más tarde por Hišam II, que lo restituyó a su puesto. Estaba involucrado en las controversias y la vida interna de la comunidad judía de Córdoba y apoyó la candidatura de R. Yosef hijo de Yiṣḥaq ibn Avitur, a la dirección de la *yešiḇa* en contra de su director R. Ḥanok [3], pero sus esfuerzos no dieron resultado. A pesar de su posición, R. Ḥanok hizo su elogio resaltando en un panegírico su generosidad y sus actos de beneficiencia.

El siglo xi reviste una gran importancia no sólo para las comunidades judías de la Península, sino para el territorio hispano en general. La España cristiana comenzaba entonces a hacer acopio de fuerzas para iniciar una ofensiva seria contra los árabes. El gobierno musulmán había sido reconocido por varios gobernantes cristianos entre los que se contaban los del Reino de Navarra, Castilla y el Principado de Barcelona. Al iniciarse el segundo milenio de la era cristiana, como ya hemos dicho, asistimos a un proceso de desintegración del gobierno islámico de Al-Andalus. El Islam carecía en la Península de un eje central de gobierno y la influencia de los eslavos liberados y de los bereberes recién llegados de África se fue afianzando paulatinamente. Frente a ellos estaban los descendientes de los primeros conquistadores árabes y bereberes, que estaban enfrentados en dos partidos rivales. El poder islámico se dividía según el país de origen de los gobernantes: en Mála-

[2] Nos limitaremos a mencionar a dos de ellos: el hijo de Almanzor, Al-Mudhaffar, 1002-08, y Al-Mamún, 1008-09.

[3] R. Yosef Ibn Avitur, oriundo de Mérida y famoso compositor de poemas litúrgicos. Emigró a Tierra Santa y después se asentó en Fustat (El Cairo). Murió en Damasco en 1012.

ga y Granada, por ejemplo, dominaban los bereberes; en Sevilla, los árabes. Lo mismo ocurría en otros lugares del país. En algunas partes, los eslavos que había sido llevados como cautivos de Rusia, Polonia y otras zonas de Europa oriental, tomaron el poder y formaron emiratos independientes. Esta división sirvió de acicate a los dirigentes cristianos para iniciar campañas contra el Islam. En algunos casos, hubo gobernantes cristianos que intervinieron para arbitrar en los enfrentamientos de los musulmanes y, de esa forma, lograron obtener el vasallaje de algunos emires. Pareciera que en los cincuenta años que mediaron entre la muerte de Ramiro II (en 950) y el inicio del siglo x, se hubieran invertido los papeles y el mundo cristiano de la Península Ibérica hubiera pasado de encontrarse en una posición de debilidad, a convertirse en un factor de fuerza cada vez mayor.

En este contexto, como ya hemos apuntado, la vida de los judíos variaba de reino en reino. Estaban dispersos en diferentes núcleos de población, especialmente en el Sur. En el Norte había todavía pocos aunque ya se habían intentado instalar varios grupos [4]. En el territorio gobernado por los mahometanos, donde eran más numerosos, la fragmentación política les posibilitó hacerse con cargos importantes en las cortes de las ciudades-reinos y de las que dependían de ellas. Esos judíos cortesanos servían de intermediarios y mediadores a favor de sus correligionarios y ejercían su actividad en las cortes de los gobernantes que querían imitar el sistema político que los umayades habían establecido en su día en Córdoba. En esta época, que duró unas tres generaciones, la población judía de Zaragoza y de Granada se vio incrementada gracias a un importante flujo inmigratorio. En el siglo xi, las regiones de la Meseta estaban bajo el dominio de la familia de los Dunun, que tenían su capital en Toledo. Esta dinastía se impuso al declinar el poder de los umayades en Córdoba y durante su reinado se estableció en Toledo una comunidad judía; la ciudad tenía además un centro caraíta. Entre las familias judías influyentes cabe mencionar a los Šošan y a los Ibn Naḥmias. Toledo fue en esta época, por otra parte, escenario de un auge cultural judío y de la colaboración en este terreno de los sabios judíos y musulmanes. Ya entonces tenían fama los judíos de Toledo por las relaciones que mantenían con la Tierra de

[4] Véase el capítulo 4 sobre los judíos en la parte cristiana.

Israel, a cuyos pobres asistían. En el norte, Zaragoza constituía otro importante centro judío. Gobernaban en esa ciudad los tuŷibíes, que mantenían relaciones con sus vecinos cristianos. En la segunda mitad del siglo XI se impuso otra familia oriunda del Yemen que tomó el poder gracias a Suleiman ibn Hud. En tiempos de su sucesor Ahmed I, Zaragoza se convirtió en una de las ciudades más ricas de la Península. Es difícil calcular el número exacto de judíos que residían en ella, pero sabemos que la mayoría eran peleteros, talabarteros y especialistas en el ramo de los textiles, sobre todo en el trabajo del algodón, la lana o la tela. Los que vivían a las afueras de la ciudad se dedicaban a la agricultura y al cultivo de la vid. Los mercaderes judíos comerciaban con otros de Barcelona y del sur de Francia, pero había también un gran número de estudiosos, letrados, médicos y sabios. Hubo asimismo judíos que pasaron a integrar la corte del soberano y entre ellos destaca Abu Yiṣḥaq Yequtiel ben Yiṣḥaq ibn Ḥasan, consejero del último rey de la casa tuŷibí, Mundir. Yequti'el era una persona de gran cultura tanto religiosa como laica, y protegía a los estudiosos y a los poetas. Cuando fue ejecutado en el año 1039, R. Šelomo ibn Gabirol lo lloró en una expresiva elegía.

Por las respuestas de varios rabinos, sabemos que los judíos de esa época se dedicaron a la agricultura, a la artesanía y al comercio. Los que ejercían esta última actividad no se limitaban a ser proveedores locales, sino que mantenían relaciones mercantiles con Oriente o con el norte de Europa. Los judíos vivían en barrios separados que quedaron como juderías incluso después de pasar las ciudades donde residían a manos cristianas.

En lo que respecta a la organización comunitaria de los judíos en la época que media entre el *nasi* Ḥisday ibn Šaprut y el *nagid* R. Šemuel ibn Nagrela, al que nos referiremos más adelante, podemos decir que está marcada por la personalidad de ambos personajes, que fueron dirigentes del judaísmo en la ciudad donde vivían, en particular, y del país entero, en general. Eran los responsables de la recaudación de impuestos, aunque la carga de recolectarlos recaía sobre la comunidad en sí. Ésta agregaba, por su parte, otras tasas destinadas a cubrir las necesidades de la colectividad. Estas tasas eran la *ma'ona* sobre la *sehita* (degüello ritual de carne para el consumo), sobre la venta del vino y sobre las transacciones comerciales. Los impuestos estaban a cargo de dos o tres dirigentes de la comunidad a los que ésta entregaba cartas de nom-

bramiento. En general, la elección era válida por un año durante el cual tenían que ocuparse de la organización de la vida comunitaria, del buen funcionamiento de la enseñanza y el estudio y de la fundación de obras de asistencia y ayuda mutua, así como del pago de los funcionarios de la comunidad y de los encargados de la sinagoga *(Keley ha-Qodeš)*. Los judíos gozaban de autonomía judicial tanto en la zona que estaba en manos musulmanas como en las cristianas, pudiendo intervenir en procesos criminales y civiles. Según Maimónides, la pena de muerte era habitual entonces en España. Vemos, por lo tanto, que había cierta autonomía en la vida interna y que ésta era espiritualmente rica.

La personalidad más importante de la época que estamos tratando es R. Šemuel ha-nagid, que a pesar de no pertener a la nobleza logró ascender hasta ser nombrado visir del emir de Granada.

Era hijo de R. Yosef ha-Levi y nació en Córdoba. Es muy posible que Šelomo ibn Gabirol, el gran poeta malagueño (nació en 1021 ó 1022 y murió en Valencia entre 1053 y 1058)[5], que domina por su estatura la lírica judía de su tiempo, conociera personalmente las circunstancias que motivaron su ascensión. En cualquier caso, le dedicó su poema «Gloria de Dios» *(Tehilat El)*, que escribió a los dieciséis años en 1038, el mismo año en que murió R. Ḥay Gaon a quien escribió una elegía:

«Llorad, llorad a Rab Ḥay».

El poeta siguió desde lejos, al parecer desde Zaragoza, las empresas militares de R. Šemuel, que inició la campaña contra Almería en 1039. En esa guerra, R. Šemuel ha-nagid actuó como un enviado de la providencia para la defensa de su pueblo y así se vio a sí mismo. Hizo también campañas contra Sevilla considerando *casus belli* las medidas que el emir de esa ciudad quería tomar contra la población judía. Y en sus victorias, que él mismo cantó en versos basados en los Salmos pues era además un excelente poeta, veía la mano de la Providencia. En este terreno de la lírica, una personalidad tan destacada como ibn Gabirol, a quien acabamos de mencionar, lo consideraba digno sucesor de R. Dunaš ben Labrat, que estableció las bases de la poesía hebrea en Es-

[5] Según testimonio del escritor árabe del siglo XI Ibn Saad, murió en el año 900 de la *hégira*, es decir, en los años 1057-58. Véase nota 1.

paña. R. Šemuel ha-nagid murió a los 63 años en 1056 y su muerte fue llorada en muchos lugares de la diáspora.

Aparte de estos dos casos que hemos mencionado, son muchos los judíos de la Península que contribuyeron en la época de que estamos tratando a la ciencia y a la cultura. Algunos habían nacido en la España musulmana y otros formaron parte de los grupos de inmigrantes que se instalaron en ella y a los que ya hemos hecho alusión. Entre estos últimos se destaca R. Menaḥem ibn Saruq, que fue el primero que gozó del mecenazgo de R. Ḥisday ibn Šaprut, que lo incluyó en su corte privada. R. Menaḥem procedía del nordeste de la Península y, según palabras propias, su aspiración principal consistía en «aplicarse en el arte de las letras y en el estudio de la lengua santa». Pero parece que, además, tenía otros cargos y era una especie de secretario de R. Ḥisday. Fue él quien redactó el mensaje a Yosef, rey de los jazares. Sabemos que R. Menaḥem fue destituido de pronto y expulsado de la corte de sus mecenas, pero no el motivo. En una carta que dirige a R. Ḥisday, hace una larga enumeración de los servicios que le había prestado, y la impresión que da, por los términos en que está redactada, es que este último habría venido a corroborar con su conducta la famosa máxima de «Pirqe Abot» que asegura que los poderosos sólo protegen a alguien mientras lo necesitan. R. Menaḥem habla en su enumeración de haber compuesto rimas destinadas a enaltecer el buen nombre del ministro. Según se desprende de la carta, éste habría hecho caso de una delación de la que el poeta había sido víctima. En cualquier caso, R. Ḥisday lo persiguió sin tregua, incluso cuando ya R. Menaḥem se había refugiado en su ciudad natal y estaba, por lo tanto, muy lejos de Córdoba. Es posible que parte de la controversia, por otro lado, naciera también de las discrepancias que tenía R. Menaḥem con R. Dunaš ben Labrat, que había llegado a Córdoba procedente de Fez, en lo que respecta al sistema que hay que seguir para investigar la lengua hebrea. Según R. Menaḥem afirma en su *Libro de las soluciones*, las raíces de los verbos hebreos se componen de una, dos, tres, cuatro o cinco letras que son las que se repiten cualquiera que sea el tiempo en que se conjugue o en las palabras afines. Por ejemplo, en la palabra *halok*, la raíz sería *lk*: en *nago*, *ag*, etc. Seguía con ello el sistema de análisis de la lengua que había enunciado antes que él R. Sa'adyá Gaon, pero era más lógico y sistemático que su maestro. Al mismo tiempo, se oponía a él y a Yehuda ibn Quraiš cuando aseguraba que no hay que compa-

rar el hebreo con el árabe. El hecho de negarse a hacer uso de la gramática comparada, hizo que tropezara con muchas dificultades filológicas al intentar explicar ciertas características del hebreo. R. Dunaš ben Labrat fue también un importante poeta y, como su adversario, se dedicó al estudio del idioma hebreo. Renovó la poesía hebrea introduciendo en ella ritmos propios del árabe. Él fue el primero en adoptar la estructura del poema árabe que consta de una introducción, alusiones metafóricas, núcleo central y final. También insistió en la necesidad de comparar el hebreo con otras lenguas semíticas, especialmente con el árabe. En apoyo de su tesis, dio 167 ejemplos de analogía o identidad de términos entre ambos idiomas.

Gramáticos y poetas de la época tomaron parte en la controversia que se prolongó en la generación siguiente.

Entre los que se oponían a R. Dunaš se contaban R. Yiṣḥaq ibn Chiquitilla, R. Yiṣḥaq ibn Capron de Córdoba y R. Yehuda ben David ibn Hayyüy, conocido también por el nombre de Abu Zakariyya Yaḥya ibn Daud, a quien hay que considerar en justicia como el fundador de la gramática hebrea. R. Yehuda nació en 970 y murió en la primera década del siglo XI, de manera que fue testigo presencial de los cambios que se produjeron en esa época. A este grupo pertenece también R. Yiṣḥaq ibn Ḥalfon, que nació entre 960 y 970 en el norte de África o en España y al que R. Mošeh ibn 'Ezra calificó de «poeta absoluto» porque «hizo de la poesía su artesanía, convirtiéndola en su instrumento de trabajo. Componía poemas para recibir donaciones y recorría las distintas ciudades recabando de los generosos lo que necesitaba».

No podemos detenernos a analizar el valor del contenido de la poesía creada en esta primera época, pero dejaremos al menos costancia de que éstos fueron sus comienzos y los primeros nombres de los que renovaron el idioma hebreo, fijando las bases de la poesía y de los poemas. Introdujeron en España la poesía de la Tierra de Israel en el contexto de los cantos litúrgicos. En ellos expresan sus esperanzas y los anhelos de redención de todo el pueblo y cantan el dolor que sentían al ver a su tierra, tan querida a pesar de la distancia, arrasada y sufriendo el yugo de Ismael. En los temas y el ritmo de la poesía profana, por el contrario, aportaron innovaciones tomadas de la poesía árabe. Pero lo más importante, como ya hemos señalado, es la renovación de la redacción en hebreo que obligó a la creación de giros idiomáticos nuevos ya que la lengua cotidiana de estos poetas era el árabe y algo

de romance. Tal como afirma Schirmann, el origen de este proceso fue la necesidad de crear un idioma escrito clásico que fuera paralelo al latín de los cristianos y al árabe clásico de los musulmanes. Algunos investigadores son de la opiniòn de que los judíos no conocían el árabe literario a fondo y, consiguientemente, echaron mano del idioma que les era propio. No en vano dijo Šelomo ibn Gabirol:

> Y así, aprended la lengua hebrea, que es superior a la lengua de todos los demás pueblos.

Zaragoza fue también un importante foco cultural y uno de sus mayores eruditos era Abu Ammer Yosef ibn Ḥisday, un amigo de R. Šemuel ha-nagid. Fue secretario en la corte de los tuŷibies de Zaragoza además de poeta y profundo conocedor del hebreo. El *dayan* (juez) de Zaragoza era en esa época R. David bar Sa'adya, que escribió un tratado general sobre la legislación (*halaḳa*) en la que criticó las *halaḳot guedolot*. Entre los traductores destaca Moše ben Šemuel Ha-kohen ibn Chiquitilla, nativo de Córdoba, que emigró al Norte estableciéndose en Zaragoza. Tradujo muchas obras del árabe al hebreo y escribió un tratado de gramática hebrea. También compuso en árabe interpretaciones de la Biblia de las que se han conservado pocas, así como una exégesis al comentario de R. Sa'adya Gaon. Fue continuador del sistema de R. Yehuda ibn Hayyuŷ. Entre los intelectuales de gran influencia, mencionemos también a Abdul-Walid Merwan, llamado Yona ibn Ŷanah y cuyo nombre en latín era Marinus. También él nació en Córdoba entre los años 985 y 990 y llegó a Zaragoza tras haber seguido estudios bíblicos en Lucena y en su ciudad natal. El gramático Yiṣḥaq ben Levi ben Mar Ša'ul y R. Yiṣḥaq Chiquitilla le enseñaron hebreo y árabe. Era médico y terminó sus estudios en la escuela de Córdoba, estableciéndose después en Zaragoza. Corrigió algunos de los errores que, según él, R. Yehuda ibn Hayyuŷ había cometido por distracción, y de su controversia con los que no apoyaban a este último nació un importante libro de gramática hebrea basado en la Biblia, el Talmud de Babilonia, el de Jerusalén, los *midrašim* y la *tosefta* entre otras muchas obras. El manual a que nos referimos fue el más utilizado en España.

También vivió en Zaragoza Abu Yiṣḥaq Baḥyia ben Yosef ibn Paquda, que nació en la década de los cuarenta del siglo XI. Su *Libro de*

los deberes de los corazones ha contado con el aprecio de cada generación de judíos desde que hizo su aparición hasta hoy en día. En él enseña el camino para adquirir una fe firme y para servir a Dios de corazón; para erradicar el orgullo y llegar al temor y la total dedicación al Creador. Aunque en la obra hay algunas ideas tomadas de la filosofía árabe, se trata de un libro en hebreo cuyo autor muestra la forma en que un judío puede alcanzar la perfección moral. No es de extrañar que, como hemos dicho, *Los deberes de los corazones* haya tenido y siga teniendo un lugar de honor entre los tratados de moral clásicos con que cuenta la literatura judía.

En estas condiciones, resulta comprensible que los padres de R. Šelomo ibn Gabirol eligieran Zaragoza como su lugar de residencia cuando el poeta todavía era un niño. Fue allí donde se formó su personalidad y se escribieron una buena parte de sus obras. En aquella ciudad se echaron las bases de lo que sería la importante creación filosófica *Fuente de la Vida* (*Meqor Ḥayim*) y el refinado aliento poético de la *Corona Real* (*Keter Malḵut*), la mejor obra quizás del que muchos consideran como uno de los mayores poetas del pueblo de Israel. R. Šelomo salió de Zaragoza en 1045 y ya no volvió a ella. Sus avatares a partir de entonces son muy difíciles de reconstruir pero sabemos que deseaba fervientemente ir a la Tierra de Israel y podríamos aventurar la hipótesis de que, cuando murió, quizás estuviera camino de Granada para entrar al servicio del *nagid*. Esto, en cualquier caso, no es más que una conjetura.

Pero no sólo Zaragoza se destaca en el panorama de la contribución cultural y sapiencial del judaísmo español. Otro lugar que merece la pena destacar es Lucena, conocida en las fuentes hebreas como Alisana al-yahud y que ya en los días de R. Ḥisday ibn Šaprut contaba con una famosa *yešiḇa* considerada uno de los centros más destacados para el estudio del judaísmo en su tiempo y, sin duda, el más importante de la Península. Como muestra del peso que tenía en el mundo judío, mencionemos que cuando el hijo de R. Ḥisday, Yehosef, que había heredado su cargo como dirigente del judaísmo, fue asesinado durante un tumulto antijudío en Granada en 1066, la familia se refugió en Alisana al-yahud, heredera de Granata al-yahud, Granada, cuya grandeza como centro de vida y creación judías llegó a su fin al dispersarse los últimos restos de los que había sido una floreciente comunidad.

En lo que respecta al estudio y la enseñanza del judaísmo, cabe señalar la estratégica ubicación de la ciudad que está en el centro del triángulo formado por Córdoba, Granada y Sevilla. Quizás esto tenga una relación con la importancia que adquirió Lucena, que tenía en esa época una población mayoritariamente judía. Entre sus eruditos se cuenta R. Yiṣḥaq ben Yehuda ibn Giyat, famoso halajista de su tiempo. Pero ante todo, destaca en el campo de los estudios judaicos de la ciudad, R. Yiṣḥaq Alfasi que con su obra legislativa comenzó la codificación sistemática de la *halaḳa*, echando así las bases sobre la que se creó la tradición sefardí. Continuadores y culminadores de su obra serían Maimónides en el siglo XII, R. Ya'acob ben Ašer de Toledo en el XV y R. Yosef Caro en el XVI.

A la ciudad llegó en 1089 un niño de doce años, Yosef ibn Migaš, que no tardaría en convertirse en el discípulo preferido y más destacado de R. Yiṣḥaq, quien, a su vez, había llegado a los 75 años procedente de Fez y dirigía a la sazón la *yešiḇa* de Lucena. Al morir su maestro en 1103, R. Yosef pasó a sucederle en su cargo al frente del centro de estudios y, con esa ocasión, R. Yehuda ha-Levi le dedicó un poema que no fue, además, el primero, ya que había escrito otro en su honor en 1095 con motivo de su boda, a la que el poeta asistió. De R. Yosef ibn Migaš nos queda una obra de *responsa* que es una fuente histórica importante para estudiar la vida judía de su tiempo.

También el propio Yeyuda ha-Levi, al que nos referiremos más adelante, tuvo relación con Lucena. Cabe destacar que el poeta tuvo una cordial amistad con R. Baruḳ ben Yiṣḥaq ibn Albalia, que había llegado a la *yešiḇa* tras la muerte de su padre, acaecida en 1094, y que, a su vez, moriría en Córdoba en 1126. También tuvo contactos con Habib Almahadawi, que había nacido en Mahdia, Túnez, y que, al igual que R. Baruḳ ibn Albalia, era amigo de R. Yosef ibn Migaš.

En lo que respecta a la situación política de la ciudad, en 1031 se había independizado y al frente de su gobierno estaba en esa época Abu el Jazun ibn Yauhar, descendiente de una familia musulmana muy importante. Contaba con la asistencia de un consejo de ancianos y su hijo Abu-el-Walid, que le sucedió en 1043, prosiguió con el sistema de gobierno empleado por su padre.

No pasaron muchos años sin que se fundara en la Península la dinastía de los almorávides (1056-1147), que fue iniciada por Abdalla ibn Trasufin (muerto en 1106) cuando éstos ya habían conquistado Ma-

rruecos y Argelia. Fue Almutamid, rey de Sevilla, quien los llamó para que reconquistaran el país y volvieran a imponer en él el dominio del Islam, pero es interesante consignar que en 1063, la propia Sevilla permitió el traslado de los restos de San Isidoro al norte cristiano. Este dato indica por sí solo que el dominio de estos últimos era seguro y fuerte. Ya en tiempos de Fernando I, padre de Alfonso VI, el emir árabe era vasallo del cristiano y le pagaba un impuesto anual. En 1068 y en 1074, pasaron a formar parte de este acuerdo Badajoz y Granada respectivamente [6].

Durante los difíciles días en que gobernaron los almorávides, se produjeron en la región levantamientos y crueldades [7]. En 1121, Córdoba se rebeló contra Ali ibn Yusuf, que tuvo que venir de África con un ejército para lograr la rendición de la ciudad. En esos años se formó la secta de los almohades en el norte de África y el rey almorávide tuvo que abandonar apresuradamente España. Era un momento favorable para proseguir la reconquista y Alfonso VII de Castilla atacó en 1133 los alrededores de Córdoba, Sevilla y Carmona, conquistó Jerez y llegó hasta Cádiz. Los mismos sevillanos le pidieron que los liberara del yugo de los almorávides, a los que la población detestaba por su crueldad y sus desmanes. En 1138, el ejército cristiano devastó los alrededores de Jaén, Baeza, Úbeda y Andújar; otras ciudades andaluzas pasaron a ser gobernadas por soldados árabes que se libraron al saqueo. El fanatismo religioso reinaba abiertamente en la región dominada por el Islam y en Córdoba se quemó la obra filosófica de Alghazali.

R. Yehuda ha-Levi

En esta época tormentosa nació el que estaba destinado a ser una de las figuras descollantes en el panorama del judaísmo español: Yehuda, hijo de Šemuel ha-Levi, llamado en árabe Abu Aljasan ibn Allavi, que vino al mundo en una ciudad pequeña y alejada de los grandes

[6] Badajoz fue conquistada por Yusuf ibn Tašufin en 1094.

[7] Los reyes fueron Yusuf ibn Tašufin (1090-1106), Ali ibn Yusuf (1106-43) y Tašufin ibn Ali (1143-45).

centros de la época: Tudela (Tetila)[8]. En Tudela, al igual que en Zaragoza, gobernaban los Banu-Hud y su rey era Al-Muktadir (1041-1081)[9].

Aunque no se puede determinar con exactitud la fecha de su nacimiento, algunos datos nos permiten tener una idea aproximada: el rey Alfonso VI conquistó Toledo en 1085, y éste fue el mismo año en que cayó también Guadalajara. Se ha conservado una jarcha compuesta por Yehuda ha-Levi, según era costumbre en la época, en alabanza de Yosef ha-Nasi Ferruziel, apodado Cidello, médico del rey y oriundo de Cabra, cuya intervención salvó a los judíos de Guadalajara. La jarcha dice:

Des cuand mieu Cidiello vénit
itan buena albixara!
Com'rayo de sol éxid
en Wadalachiyara[10].

(Desde el momento en que mi Cidello llega, ¡oh qué buenas albricias! Como un rayo de sol sale en Guadalajara).

¿Qué edad podría tener el joven poeta que ya entonces escribía en romance? No creo que sea acertada la hipótesis de algunos investigadores que afirman que el año de su nacimiento fue 1075[11]. Es muy improbable que un niño de diez años cantara con tanto entusiasmo la acción de Cidello. En otra poesía, compuesta años más tarde y enviada a R. Yehuda ibn Guiyat, dice el poeta:

Y cómo despreciaré mi cántaro y no he cumplido los veinticuatro años.

[8] Aunque hasta hace relativamente poco se pensaba que había nacido en Toledo, hoy ya no queda duda de que Tudela fue su ciudad natal. Véase J. Schirmann, *Le-toldot ha-šira ve-hadrama ha-ivrit I*, Jerusalén, 1979, p. 290.

[9] R. P. Dozy, *Historia de los musulmanes en España II*, Buenos Aires, sin fecha, p. 473.

[10] A. Vilanova, *Antología literaria*, Barcelona, 1964, p. 2. Otros poetas judíos escribieron este tipo de composiciones: por ejemplo Yosef «el escriba» (siglo XI), Yosef ben Ṣadoq (murió en 1149), Abraham ibn 'Ezra (1084-1165) y Todros ha-Levi Abul'afia (1257-1305).

[11] J. Schirmann, *Le-toldot...*, I, pp. 247-249.

R. Yehuda ha-Levi envió esta poesía como regalo para la fiesta de Purim, en que es tradicional el intercambio de presentes. Si tomamos en consideración que ibn Guiyat residía en Granada y que R. Yehuda pasó en ella una temporada hasta cerca de la década de los noventa del siglo XI, podría conjeturarse que nació entre los años 1065 y 1067, lo que explicaría la composición del poema en honor de Cidello. Cabe suponer que aquella composición proporcionaría a su autor un gran renombre en toda la España judía. Como se verá, ya entonces se sentía éste ligado al destino de su pueblo, acechado por el peligro de las guerras entre Seir e Ismael.

No pasarían muchos años, por otra parte, antes de que R. Yehuda ha-Levi fuera testigo de las andanzas de un valiente caballero, Rodrigo Díaz de Vivar, que sirvió a dos reyes (Sancho II y Alfonso VI), fue desterrado de la corte en 1081 y perdonado en 1087-88. Después de pasar al servicio del gobernador de Zaragoza, conquistó Valencia donde gobernó hasta su muerte en 1099. Después, la ciudad cayó de nuevo en poder de los almorávides. Según se menciona en el *Poema de Mío Cid*, éste recibió préstamos de dos judíos de Burgos, los mercaderes Raquel y Vidas.

También R. Yehuda, al igual que otros muchos de sus correligionarios, se sintió atraído por los centros judíos de estudio que se hallaban en territorio musulmán. No sabemos cuándo dejó su ciudad natal ni cuál fue su itinerario. Quizás pasara por Toledo.

R. Moše ibn 'Ezra, que se escribía con el joven R. Yehuda, fue quien le invitó a Granada, donde es posible que se instalara ya antes de 1090. También es muy probable que en el transcurso de su viaje pasara por Córdoba, donde vivía un amigo suyo, el poeta Yosef ibn Ša'ul (muerto en 1123 ó 1124) [12]. En cualquier caso, cuando R. Yehuda llegó a Granada, sus habitantes todavía tenían fresco en la memoria el *pogrom* de 1066 en el que perdió la vida Yehosef, hijo de Šemuel ha-Nagid ibn Nagrela, junto con muchos otros miembros de la comunidad judía. Cuando R. Yehuda llegó a la ciudad, probablemente en los últimos años de la década de los ochenta [13], el trono estaba ocu-

[12] Véase A. ibn Daud, *Sefer ha-qabalah*, ed. G. Cohen, Filadelfia, 1967, p. 61 «y murió el 4 de Nisán de 4484. Juzgó a Israel once años» (en Córdoba).

[13] J. Schirmann, *Le-toldot...*, I, p. 256.

pado por Abdalla (1073-1090), su último rey antes de que los almorávides invadieran la Península y conquistaran Andalucía. Allí encontró a cuatro grandes personalidades, miembros de la familia Ibn 'Ezra: Yiṣḥaq, Moše, Yehuda y Yosef, sobre los cuales escribió R. Abraham ben David:

> Fueron sus padres (de Yehuda, hijo de Yosef ibn 'Ezra), de los grandes de Granada y herederos de una familia destacada ya en los días de Badis, hijo de Habus, rey de los filisteos, y durante el reinado de Habus, su padre. Los judíos de Granada conservaban una tradición que decía que eran oriundos de Jerusalén, de las tribus de Judá y Benjamín, y no procedían de aldeas ni del campo. R. Yehuda el Nasi, su padre y sus tíos eran cuatro eminencias: R. Yiṣḥaq el Grande, el segundo R. Moše, el tercero R. Yehuda y el cuarto R. Yosef, todos ellos de alta alcurnia; su porte indicaba que eran descendientes de reyes y de príncipes [14].

R. Moše ibn 'Ezra tenía el cargo de Sahib Alšurta, lo que le permitió invitar a R. Yehuda ha-Levi y ayudarle. En Granada, este último se hizo amigo de Abu Ibrahim Yiṣḥaq, hijo primogénito de R. Moše, famoso también como poeta [15]. Asimismo fue amigo suyo Yosef ibn 'Ezra, que después se instaló en Toledo [16].

Tampoco sabemos cuándo se fue R. Yehuda de Granada para trasladarse a Sevilla que estaba entonces en manos de los almorávides y donde vivía su amigo, el excelente poeta Abu Aiub Šelomo ibn Almalem [17]. La ciudad era un floreciente foco de cultura y R. Moše ibn 'Ezra la llamó la «ciudad de los poetas», quizás en deferencia al último de sus reyes independientes, Almutamid, que fue, además, un gran poeta [18]. En Sevilla se encontró R. Yehuda con el famoso mecenas R. Me'ir ibn Kamaniel, oriundo de Zaragoza. Su amistad, así como la que mantuvo R. Yehuda con las familias Ibn Azhar e Ibn Almahajjar, fue muy duradera. Pero su estancia en la mencionada ciudad también le produjo muchos disgustos y sinsabores.

[14] A. ibn Daud, *Sefer ha-qabalah*, ed. Neubauer, p. 80.
[15] No nos ha quedado nada de su obra literaria.
[16] Murió en 1128.
[17] Fue médico de su rey, Alí ben Yusuf (1106-1143).
[18] J. Shirmann, *Le-toldot...*, p. 267.

Uno de los poemas de R. Yehuda cuenta que en cierta oportunidad celebró la fiesta de Purim en Guadix. En el caso de que llegara allí procedente de Sevilla (o tal vez de Granada), es posible que lo hiciera antes de la invasión de las hordas de Yusuf ibn Tasufin en noviembre de 1090.

La comunidad judía de Granada, como ya hemos mencionado, vivió en aquellos días graves acontecimientos y entre los que huyeron de ella se contaban los hermanos Yiṣḥaq, Yosef y Yehuda ibn 'Ezra. R. Mošeh ign 'Ezea fue el único de su familia que se quedó en la ciudad hasta que, pasado algún tiempo, logró escapar a la parte cristiana de la Península. Jamás volvió a Andalucía.

También Córdoba era en aquel entonces un centro muy importante de estudio y vida judíos; una ciudad de poetas, sabios y filósofos. Es difícil precisar cuánto tiempo vivió en ella R. Yehuda ha-Levi. Es posible que se estableciera allí al salir de Lucena, ya en la primera década del siglo XII, pero tampoco hay que descartar que llegara algunos años antes o después ya que su vida errante, característica de su época, hace muy difíciles las precisiones. En cualquier caso, en todos los lugares por donde pasó se ganó la vida como médico de diversos personajes importantes. Es muy factible que en Córdoba conociera a R. Maimon el *dayan*, padre de R. Mošeh, más conocido como Maimónides (que nació en esa ciudad en 1135). Sabemos con seguridad que mantuvo una estrecha amistad con otro dayán que fue nombrado para dicho cargo cuando ya había pasado su juventud: Abu Amar Yosef ibn Ṣadiq (fallecido en 1149). En 1126 murió en Córdoba R. Baruḳ ibn Albalia, amigo de R. Yosef ibn Migaš. Parece que, para esa fecha, R. Yehuda ya no se encontraba en la ciudad.

El poeta conocía bien las condiciones que prevalecían en las diferentes partes de España. Como ya hemos dicho, no podemos fijar con exactitud en qué momento estuvo en los distintos lugares por los que pasó, sobre todo después de su salida de Granada. En una de sus poesías, dedicada a Yiṣḥaq ibn Alsami, aseguraba que su tienda estaba levantada «en el extremo de la tierra de Seir». Schirmann sostiene que con esas palabras se refiere a Toledo, cercana entonces a la frontera almorávide [19]. Y aunque no podemos determinar la fecha en que com-

[19] J. Schirmann, *ibidem*, p. 272.

puso esta poesía, parece que fue escrita después de la conquista de Andalucía por parte de los almorávides. Puede que fuera también entonces cuando compuso la alabanza a Šelomo ben Ferruziel, sobrino de Yosef Cidello, cuando el primero salió a Aragón en misión diplomática en 1108. Lamentablemente, tuvo que componer otra muy poco después, el 3 de mayo de 1108, cuando el embajador fue asesinado al ir camino de Castilla. En cualquier caso, R. Yehuda estuvo en Toledo durante los reinados de Alfonso VI y su hija Doña Urraca. No hace mucho se descubrió un intercambio epistolar entre él y Ḥalfon, un rico comerciante y personalidad muy destacada de Egipto [20]. Las cartas tratan de los esfuerzos consagrados a redimir de manos de la reina Doña Urraca a una cautiva judía por la que se exigían 33,3 denarios de oro, la cantidad que entonces se pagaba en los mercados de esclavos. La comunidad de Toledo contribuyó con diez denarios; Ḥalfon prometió enviar desde Egipto un denario (*methcal*); de Málaga se esperaban seis y de Lucena otros diez. El padre de la cautiva se comprometía por su parte a buscar en Granada lo que aún faltaba para completar la cantidad. Este intercambio es una clara muestra de cómo funcionaban las relaciones intercomunitarias a la hora de responder a obligaciones humanitarias de ese tipo. Destaquemos de paso que en la carta, la capacidad económica de Lucena se equipara con la de Toledo.

Entretanto, los desmanes de los almorávides no conocían límites y los judíos fueron extorsionados y obligados a pagar para mantener un ejército que, a su vez, se libraba al robo y al pillaje. Las guerras entre cristianos y musulmanes asolaban a la población judía, con la que ninguno de los dos bandos tenía misericordia. Y así lloraba R. Yehuda ha-Levi el destino de su pueblo:

En el día en que entraron en la ciudad
Salió la venganza de Seir
Como ocurrió con el pueblo de Israel.
Las calles llenas de cadáveres
Los asesinos alzaron sus voces
Violando a las vírgenes de Israel
Y al acabar la espada vengativa,

[20] J. Schirmann, *ibidem*, p. 323.

Cautiverio, hambre y sed
Encontraron a los hijos de Israel.

Para ese entonces, R. Yehuda era ya viudo, anciano y abuelo de un nieto llamado, como él, Yehuda. Muchos de sus amigos habían fallecido en la España cristiana, entre ellos Yosef ibn 'Ezra, que murió en agosto o septiembre de 1128; en 1135 murió también su gran amigo R. Moše ibn 'Erza, que tantas vicisitudes y tanta miseria conociera en su vida (R. Yehuda ha-Levi le escribió una carta a Estella, donde él mismo había sido invitado a establecerse). Todavía le quedaban, sin embargo, algunos amigos en distintos lugares. En Narbona, por ejemplo, David ben Yosef, un poeta y astrónomo destacado; en el norte de África cabe mencionar a dos personajes de Sigilmesa (Marruecos): Farhon ha-Cohen y Šelomo Sigilmesi. Ambos eran rabinos o chantres.

Los almohades, entretanto, acechaban en las puertas de España. El heredero de Al-Mumin derrotó a los almorávides en 1114 y conquistó Marruecos. Sus crueldades eran ya entonces muy conocidas en todo Occidente. Parecía inminente el advenimiento de una calamidad y la población esperaba anhelante la derrota del Islam. En aquellos días, un judío toledano, Joannes ibn Dahut, anunció que se acercaba el fin del mundo. R. Abraham bar Ḥiya escribió en su obra *Megilat ha-Megaleh* sobre las guerras que habrían de tener lugar en la Tierra Santa entre Edom e Ismael. También Yehuda ha-Levi anhelaba que llegara el fin de la dominación cristiana sobre la Tierra de Israel. El pueblo judío, escribió, estaba oprimido y perseguido y su sangre corría por todas partes. En su obra menciona también los motivos del pueblo elegido y deseado, abandonado sin embargo por su Dios. Israel es comparado a una viuda y a un barco que tiene que soportar las olas encrespadas de un mar agitado y los embates del enemigo que quiere destruirlo. Todo parece anunciar la llegada inminente del Redentor y el poeta se pregunta hasta cuándo permanecerá su pueblo disperso y oprimido; cuándo llegará el fin de los días y, con él, el Mesías esperado.

El la tercera década del siglo XII, surgió en Córdoba un falso mesías llamado Mose Dar'i, cuyas profecías causaron una profunda conmoción en su ciudad natal y cuya fama se extendió a comunidades fuera de la Península. Varios eruditos, entre otros R. Abraham bar Ḥiya, llegaron a la conclusión de que Ismael sería derrotado en 1130 a partir de cálculos basados en el último capítulo del libro de Daniel. R. Ye-

huda ha-Levi, movido por su profunda añoranza de Sión, decidió viajar a la Tierra Prometida y hacer así realidad un deseo de muchos años. Tenía entonces más de cincuenta años, tal vez sesenta. A los que criticaron su idea les respondió: «¿Tenemos acaso algún otro lugar de esperanza en Oriente o en Occidente?». R. Yehuda, que conocía las relaciones entre las potencias, sentía que había llegado la hora de la acción. Sentimientos similares debieron embargar a un pariente y amigo suyo que ya hemos mencionado, R. Abraham ibn 'Ezra, también de Tudela, que salió de España y en 1140 se encontraba en Roma. R. Abraham, poeta y exégeta, se marchó según confesión propia por miedo a la invasión almohade.

La obra que compuso R. Yehuda en aquellos días está impregnada del color que sentía al ver el destino de su pueblo, oprimido tanto por los cristianos como por los musulmanes:

> Entre las huestes de Seir y Quedar he perdido mis legiones y no hay quien se pliegue a las fuerzas de Israel. Ellos combaten entre sí y nosotros sucumbimos ante sus fracasos; así fue siempre con Israel.

La Tierra de Israel estaba en manos de Edom y éste, a su vez, se veía apresado en Arabia. El corazón del poeta estaba en Oriente y él mismo en el extremo de Occidente o, como escribió R. Abraham bar Ḥiya [21]:

> ...Dijo: «Y volverá a concertarse con los que abandonaron la Alianza Santa» (Daniel 11, 30). Este párrafo se refiere al malvado Edom, a los incircuncisos que abandonaron la Alianza Santa, y al impuro reino de Ismael. Los dos se aúnan y se apoyan el uno al otro (contra Israel). Y dijo: «a su orden se presentarán las tropas» (Daniel 11:13), que abandonaron la Alianza Santa profanando su Templo. Estas son las huestes del malvado Edom que conquistaron la Tierra de Israel de manos de Ismael y ahora gobiernan en ella [22].

R. Yehuda ha-Levi tuvo que hacer acopio de toda la fuerza de su espíritu para poder hacer realidad sus planes. Sus ideas sobre la reden-

[21] En la Megilath ha-Megaleh sobre la conquista de Jerusalén.
[22] *Ibidem*, ed. Z. Poznansky, Berlín, 1924, p. 290, nota 72.

ción de su pueblo en la Tierra Prometida se basaban en el concepto de que la unión de Dios, su pueblo y su tierra, que es la puerta del cielo, harán renacer la profecía, pero sólo en la Tierra Santa y por medio del hebreo, la lengua de la revelación. El autor, que reconocía la desolación en que estaba la tierra, supo cantar a pesar de ello:

> Qué fácil me será dejar todo lo bueno de Sefarad y con cuánto amor miraré las cenizas del Tempo destruido.

Estaba convencido de que el camino a la Tierra de Israel purifica los pecados de los que se dirigen a ella y de que allí le sería posible llegar a ser judío en el sentido más completo de la palabra. Así lo sostiene el Ḥaber, personaje que presenta sus propias ideas ante el rey de los jazares al despedirse de él en su libro para trasladarse a la Tierra de Israel (Cuzary 5, 23). El autor se pone en manos de la Providencia divina:

> Añorando el Carmel y Kiriat Yearim, pidiendo perdón ante sepulcros de reposo.

Pero reconoce a la vez que Sefarad es la tierra de los antepasados y el lugar donde están enterrados. Un motivo que no hemos encontrado en otros poetas penetra su obra: el de la *aliya*, el ascenso a la Tierra de Israel, como preparativo para la redención y para la renovación de la profecía. Esta idea formaba para él parte integrante del marco en que se desenvuelve la vida del judío que reza diariamente por el retorno a Sión. Así cantó R. Yehuda en su poema «Yonat Reḥoquim»:

> Paloma de lejanías, toca, sé favorable
> Y a los que te llaman según tu gusto, hazlos volver
> Dios te está llamando, apresúrate
> Arrodíllate y presenta tu ofrenda.
> Tu Amante, el que por tu mal te desterró
> Es hoy tu Redentor, ¿qué le contestarás?
> Preséntate para volver a la Tierra del Ciervo
> Y al campo de Edom y Arav causarás dolor.

La tristeza que le producía el estado de su pueblo, encontró su expresión en su obra *Cuzary*, que escribió en el período en que la idea

de retornar a Sión cristalizó en su mente. Según afirma B. Dinur, R. Yehuda concretó con ello el pensamiento de R. Sa'adia Gaon que afirmaba que «quien quiera arrepentirse por completo y que sus oraciones sean escuchadas, que se vaya a Jerusalén» [23]. La vuelta a Sión es un eslabón básico en el proceso de la redención nacional.

R. Yehuda dedicó veinte años a esta obra que escribió en árabe, *Kitāb al Hujjâ Waal-Dahl fi Nasr al Dîn al Dalil.* Y aunque aseguró que la había escrito como respuesta a un caraíta, no da la impresión de que le interesara el caraísmo, ya que fue testigo presencial de lo que había ocurrido en España con esa corriente heterodoxa cuando intervino Yosef Ferruziel persiguiéndola sin tregua. El autor intenta en cinco capítulos superar las contradicciones planteadas por la misión profética de Israel de una parte, y por su destino histórico de pueblo disperso entre las naciones, de otra. Los puntos que trata son: misión y destino, profecía, dispersión y redención. El autor dedica un largo párrafo a los padecimientos del pueblo judío que, según él, son consecuencia de su condición de pueblo elegido. Los sufrimientos de la dispersión, asegura, no deben turbar la tranquilidad del alma del justo y ésa fue la actitud personal que tomó ante las vicisitudes de su pueblo de las que era testigo. Esas penas eran para él una necesidad y la causa de la prolongada diáspora. El pueblo de Israel, afirma, sufre porque guarda la Ley de Dios y su dispersión no contradice su condición de pueblo elegido. Sus padecimientos son la forma en que hace pública la santificación del Nombre de Dios y su significado profundo no será revelado hasta el momento de la redención ya que ése es el deseo de Dios. Las otras naciones, por su parte, no pueden acercarse más que por medio de Israel, de la misma forma que éste sólo pudo hacerlo a través de los profetas. Israel es la semilla sembrada en la tierra a la que prepara para volver a florecer. El camino de la redención lo lleva a cumplir su misión, y su destino depende de la fidelidad que muestre hacia esta última. La profecía fue revelada al Pueblo de Israel cuando en Canaán reinaban siete naciones grandes y poderosas mientras que él, por su parte, estaba sumido en la miseria bajo el yugo del faraón, que había ordenado asesinar a sus hijos para que no se multiplicaran. Ése fue el momento que eligió Dios para enviar a Moisés y a Aarón, que, a pesar de

[23] B. Dinur, *Israel Ba-Gola* I, Tel Aviv, 1958, p. 258.

la debilidad de su posición, supieron oponerse al faraón por milagros y caminos sobrenaturales (*Cuzary* 3, 3). La profecía cesó por los pecados del pueblo que, además, acarrearon consigo la dispersión. Con el retorno a su tierra, éste renacerá de nuevo y vendrá la redención.

La era de la venida del Mesías es vista por R. Yehuda ha-Levi como días de recreación y enmienda del mundo. Con el renacimiento del pueblo judío, la humanidad entera podrá tomar parte de la llegada del Mesías gracias a los méritos de Israel. Según el autor, tendrá lugar una nueva revelación como la que se dio en el Monte Sinaí, pero en esta ocasión para toda la humanidad.

Pero esta redención de Israel sólo es posible en la Tierra Prometida a la que tienen que encaminarse los judíos. La redención, asegura el autor, está llamando a la puerta. «Y hubo entonces quienes clamaban que ya el profeta Elías había aparecido en público y no en los sueños de gente elegida». Como diría Maimónides una o dos generaciones después, las tribulaciones y la angustia de la suya eran expresión de los sufrimientos que han de anunciar la venida del Mesías «por cuya llegada rezamos» (*La carta al Yemen*, ed. A. Halkin, p. 54).

La idea de que la redención era inminente obsesionaba a R. Yehuda ha-Levi. En verano de 1140 salió de España, tal vez por el puerto de Sevilla, camino de Oriente. Su destino era Alejandría, adonde llegó con el estímulo de su amigo Ḥalfon ha-Levi, con quien se había encontrado en España en 1139, y acompañado por su yerno Yiṣḥaq y por un tal Suleiman ben Yosef. Era el 24 de Elul del año 4900, es decir, el 8 de septiembre de 1140.

No nos detendremos a describir cómo eran los viajes por mar en aquellos días[24]. Las poesías más hermosas de nuestro autor fueron compuestas en el transcurso de aquella travesía y son una buena muestra de la exaltación que sólo podía embargar a un peregrino que se acerca al cumplimiento de su objetivo[25]. Sus sentimientos eran justo los contrarios de los que en su día tuvo Jonás, ya que si el profeta intentó huir a Tarsis para librarse de la misión que Dios le había encomendado en Nínive, R. Yehuda, por su parte, se había autoimpuesto

[24] Véase S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Berkeley, 1967, pp. 272, 352, 468 y ss.

[25] Treinta y cinco poesías compuso en el barco, que son apenas una gota entre las casi mil que componen su obra.

una misión que le llevaba a la Tierra Santa, el solar de sus sueños y de las esperanzas de su pueblo. En Alejandría se quedó hasta diciembre de 1140 y de ahí se trasladó a Fustat (El Cairo). En ambos lugares tuvo estrecho contacto con personalidades de las comunidades judías de Egipto. Mencionemos al *dayan* Aharon ben Yehošua El Alamani, llamado Ḥaber, y su familia. Era éste un médico y poeta natural de la Tierra Santa y R. Yehuda ha-Levi le dio el apodo de «Ben Sion», hijo de Sión. También tuvo contactos en Egipto con el *nagid* Šemuel ben Hanania y con el escriba Natan el Ḥaber, hijo de Šemuel. Ante el *nagid* se presentó afirmando: «Sefarad es mi tierra y Jerusalén es mi tierra».

Su añoranza por la Tierra Santa y su deseo de cumplir los votos que había formulado lo impulsaron a continuar viaje a pesar de que muchos amigos de Egipto le habían pedido que se quedara en dicho país. Intentó cruzar el desierto del Sinaí, pero tuvo que volver a Alejandría y el 14 de mayo de 1141 se embarcó. Un viaje de este tipo duraba en aquellos tiempos diez días hasta Ascalón y algo más hasta Acre. No sabemos dónde le dejó el barco. Goitein sostiene que R. Yehuda ha-Levi murió en Tierra Santa en el mes de Menahem ab de 4901, es decir, julio-agosto de 1141 aproximadamente, unos dos meses después de haber abandonado Egipto.

¿Cómo murió?

Una leyenda cuenta que al llegar a Jerusalén se arrodilló para besar las piedras del Muro de los Lamentos y un jinete árabe lo pisoteó. Un fin trágico y triste que resume el destino de quien supo a un tiempo llevar a la realidad su sueño y expresar tan bellamente el de su pueblo.

R. Abraham ibn 'Ezra

Al mismo tiempo que R. Yehuda ha-Levi andaba por las comunidades de Al-Andalus recabando la ayuda de distintos mecenas y benefactores, su paisano R. Abraham ibn 'Ezra (nacido también en Tudela, probablemente en 1089) seguía sus mismos pasos. No sabemos cómo llegó a adquirir el alto grado de erudición que alcanzó en campos tan diversos como la lingüística hebrea, el árabe, el arameo, el latín y el romance.

Al igual que R. Yehuda, R. Abraham fue testigo o al menos contemporáneo de las matanzas y desmanes que asolaban distintas regiones de la Península. También él pasó un tiempo en Lucena y en Sevilla, donde tuvo contacto con otro poeta, R. Šelomo ibn El Mu'alam. Estuvo en Granada y de allí pasó a Córdoba, donde se encontró con el famoso poeta y halajista R. Yosef ibn Ṣadoq, que ocupó el cargo de *dayan* en Córdoba entre 1138 y 1140. Llegó también a ser muy amigo de R. Yehuda ha-Levi, con quien hay quienes dicen que llegó a emparentar al contraer sus hijos matrimonio. Pero cuando R. Abraham decidió salir de la Península en 1140, tomó un camino totalmente distinto del de su presunto pariente. Parece que estuvo en el Norte de África y que pasó a Argel, donde fue testigo presencial de las crueldades de los almohades encabezados por Mahoma ibn Tumart y su tribu bereber de los Masmuda [26], así como de las luchas intestinas que se desencadenaron después de la muerte de Ibn Tumart. El cambio de liderazgo que sobrevino y el fundamentalismo de Al-Mumin Al Quini impresionaron profundamente a R. Abraham al igual que afectarían más tarde a R. Maimon, el *dayan* de Córdoba, padre de R. Moše apodado Maimónides [27]. Estas persecuciones, de las que también era escenario la Península, llevaron a muchos judíos a huir a la parte cristiana de España y de otras partes de Europa. El poeta se lamentó del destino de su pueblo, expresando el dolor que aquella situación le producía:

Botín en manos de Ismael
Huidos a Edom
Sin vida perdidos [28].

Sus viajes llevaron a R. Abraham a Roma y a otras comunidades de Europa occidental y sabemos que llegó hasta Londres. En Italia, Francia e Inglaterra compuso muchas de sus obras de exégesis bíblica, astronomía, matemáticas, gramática hebrea, etc., hasta llegar a ser conocido como una gran autoridad docente y como un notable erudito.

[26] Véase la *Chronica Alphonsi Imperatoris*, ed. L. Sánchez Belda, Madrid, 1959, p. 162; I. Levin, *Abraham ibn 'Erza*, Tel Aviv, 1980 (en hebreo), pp. 21-22.

[27] Véase el capítulo sobre la controversia maimonidiana en España.

[28] Edom es el mundo cristiano.

R. Abraham murió el 27 de enero de 1165 fuera de España, cuando quizás volvía a su tierra natal.

En esa época, el mundo cristiano de la Península estaba ya bien adentrado en la primera fase de recuperación y reconquista del terreno perdido a partir de la invasión árabe.

Capítulo IV

LOS JUDÍOS EN LA PARTE CRISTIANA DE LA PENÍNSULA (SIGLOS IX-XII)

No pasaron muchos años desde la brusca irrupción de los árabes en la Península antes de que los cristianos tomaran las primeras medidas para intentar recuperar lo perdido. Ya en el 722 inició Pelayo la ofensiva y su nieto Alfonso I (737-756) logró reconquistar Galicia y reunirla con Asturias. La frontera empezó a correrse de nuevo hacia el Sur y Carlomagno pudo establecer la Marca Hispánica en la zona nororiental. En este sentido, su derrota en Roncesvalles no basta para desmentir el éxito que tuvo su contraofrensiva, aunque la frontera seguía siendo fluctuante. En el 801, Carlomagno entró en Barcelona y el Principado de Cataluña se convirtió en una base de apoyo para lograr con el tiempo la expulsión de los invasores musulmanes. De esta época sabemos que en 876/7, el judío Judacot sirvió de intermediario entre la ciudad y su emperador, Carlos «el Calvo».

Entretanto, a pesar de la resistencia de los cristianos, los musulmanes seguían siendo hegemónicos y la situación se prolongó durante todo el siglo décimo. En 985 invadieron Barcelona al mando de Almanzor; durante la conquista de la ciudad hicieron una matanza entre los judíos que estaban pacíficamente asentados en ella. En ese siglo también salió de Tortosa Abraham ben Ya'acob, apodado Al-Israeli o A-Tortosi. El califa Abderramán lo envió en misión diplomática al emperador Otón I y en el transcurso de su viaje estuvo en las ciudades de Maguncia y Fulda, llegando hasta Praga. Sus descripciones nos dan una idea bastante exacta de las comunidades judías que encontró en su camino; estos viajeros contribuyeron no poco a desarrollar y estrechar lazos entre las distintas comunidades de los judíos de Europa.

Pero ¿cómo vivían los judíos de la parte cristiana de la Península? Documentos de la época procedentes de la parte catalano-aragonesa, mencionan a judíos que eran dueños de tierras laborables y viñedos, que compraban y vendían, cambiaban y trocaban, arrendaban y alquilaban entre sí o a instituciones o particulares cristianos. Poseían estos terrenos en alodio *(allodium),* es decir sin trabas. Intercambiaron solares y tierras con el clero, ya fueran abades de monasterios e iglesias, obispos o vicarios; a veces nos encontramos con que el acuerdo estaba redactado en caracteres hebreos o firmado en hebreo por la parte judía involucrada en la transacción. Los propietarios judíos labraban sus tierras y convivían pacíficamente con sus vecinos cristianos. Ya en aquella época se reconoció oficialmente la fórmula del juramento judaico, el documento legal hebreo que se mantuvo en vigor mientras los judíos estuvieron en España.

La vida comunitaria judía estaba bien desarrollada y se basaba legalmente en los privilegios otorgados por los príncipes de Cataluña y los *usatges* que se adoptaron entre 1053 y 1071. En ellos queda claro que el príncipe es defensor directo de los judíos y que de él dependía el castigo cuando se mataba o hería a uno de ellos. Es un índice claro de la relación de dependencia en que los judíos se hallaban con respecto al soberano del país y que cristalizaría con el tiempo en el concepto del judío como posesión del monarca, a quien estaba sometido por un vínculo de servidumbre. Ya en esta época encontramos que en litigios entre cristianos y judíos, sólo estos últimos tenían que jurar ante la parte contraria [1], aunque en pruebas juradas se trataba a los dos contendientes a la par. El estatus legal y político de los judíos dependía de los gobernantes y de las costumbres locales. Por su parte, la política de los soberanos cristianos estaba encaminada a mantener la paz en las fronteras de su reino y dentro de él, asegurar su defensa y atraer a judíos que se asentaran en sus territorios.

A comienzos del siglo XI había judíos en la corte del rey de Navarra Sancho «el Mayor» (1004-1035), y varios documentos llevan la firma de los judíos Scape Levi, Bueno y Jacob. La reina madre doña Jimena donó al monasterio de San Millán de la Cogolla, en 1028, dos

[1] «Judaei jurent christianis, christianus vero illis nunquam». Veáse F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien I,* Berlín, 1929, p. 3.

villas que habían sido propiedad de Scape Levi y que fueron confiscadas por el rey. Entretanto, se establecieron nuevos núcleos de población judía en Burgos y León. En Puente Castro, localidad cercana a esta última ciudad, se han encontrado lápidas funerarias que nos dicen que había allí una comunidad dedicada a la agricultura y que tenía su castillo *(castrum judaeorum).* También en esta parte de la Península dependían los judíos del rey. El castigo por matar o herir a un judío consistía en el pago de una caloña que se abonaba al *comes* como si la víctima fuera propiedad suya, y que era más alta de lo acostumbrado. Solamente en una ocasión el *comes,* que actuaba en representación del rey, concedió a los habitantes de Castrojeriz que la caloña por matar a un judío fuera igual a la que se pagaba por matar a un campesino *(villanus)* cristiano. Pero los habitantes de Nájera tenían que pagar por un judío la misma caloña que por un infanzón o por un clérigo. Aunque todas dependían del monarca, cada comarca tenía sus propios derechos y costumbres. En cuanto a Castrojeriz, es sintomático un incidente acaecido en 1035, cuando la población se levantó e invadió un lugar que pertenecía al rey matando a cuatro de sus oficiales y, junto con ellos, a sesenta judíos. A los demás residentes sólo los obligaron a marcharse del lugar y a asentarse en Castrojeriz. La rebelión es prueba de la oposición que había a la creación de nuevos núcleos de población en tierras realengas, pero también de que el rey reconocía en los judíos a elementos capaces de asentarse en zonas fronterizas y cultivarlas, fieles y leales al soberano. Sólo un poder real cada vez más fuerte podía poner en práctica con éxito una política de este tipo. El propio rey, por su parte, procuraba un *bastonarius* que luchara en nombre del judío en casos de ordalías que enfrentaban a una parte judía con otra cristiana. A partir de esta época, encontramos una nueva forma de asentamiento judío en el norte cristiano, las «villas nuevas de judíos» *(villa nova de judaeis),* en tierras realengas de Castilla-León, de Aragón y de Navarra.

El rey Fernando (1029-1065) unificó Castilla, León y Galicia en un solo reino en 1037 convirtiéndolo así en el mayor de la Península. Aunque a su muerte lo dividió entre sus hijos y herederos, su hijo Alfonso VI (1065-1109) lo volvió a unificar. Durante su reinado, Europa occidental se embarcó en la primera cruzada que tuvo gravísimas repercusiones para las comunidades judías de Alemania y de todas las zonas por las que pasaron las huestes cruzadas matando y saqueando.

En 1099, los cristianos entraron en Jerusalén haciendo una matanza de judíos y musulmanes. España, por su parte, estaba involucrada en una cruzada particular, la Reconquista, en la que contaba con el apoyo de caballeros franceses que en lugar de tomar parte en la conquista de Tierra Santa, veían una meta más cercana en la Península.

Alfonso VI, *Imperator totius Hispaniae,* enarbolaba el estandarte de la lucha contra el Islam. En 1063, el emir de Sevilla se rindió y permitió el traslado de los restos de San Isidoro a León, además de renovar el pago de un impuesto al rey de Castilla. No tardaron en seguirle los pasos el de Badajoz (en 1068) y el de Granada (en 1074). Uno de los consejeros políticos del rey castellano era el mozárabe sevillano Sisenando, que aconsejó a Alfonso VI la conquista de la ciudad de Coimbra en Portugal. El rey quiso hacer entonces una demostración de fuerza y envió al judío Ibn Salib a recaudar el impuesto de vasallaje del emir de Sevilla. Pero los criados de Mu'atamid detuvieron al recaudador y lo crucificaron. Alfonso juró vengarse, partió en campaña contra Sevilla, destruyó una buena parte de la ciudad y sus alrededores y cumplió la promesa que había hecho de mojar las patas de su caballo en el mar, cerca de Tarifa. La actitud del rey causó un gran impacto en la población judía de Toledo que veía en él a un benefactor dispuesto a vengar la muerte de su embajador judío.

El 6 de mayo de 1085, Alfonso VI conquistó Toledo. En el documento de capitulación se obligaba a respetar los derechos de los musulmanes y a dejarles conservar sus mezquitas, pero no pasaron muchos años antes de que estos últimos perdieran su posición en la ciudad y en 1102, la mezquita mayor fue convertida en iglesia. Los judíos siguieron residiendo en su barrio que estaba situado en la parte sudoccidental de la ciudad donde se encontraba el castillo judío. El número de judíos que se asentaban en Toledo seguía aumentando. La personalidad judía más importante era entonces Yosef ha-Nasi Ferruziel, apodado Cidellus, al que ya mencionamos anteriormente. Había nacido en Cabra, cerca de Granada, era médico y consejero del rey y en 1085 rescató a la comunidad judía de Guadalajara que estaba cautiva del rey conquistador [2]. Se ha conservado su firma en un documento de inmunidad *(privilegium inmunitatis)* que data de 1110. En lo que

[2] Véase en el capítulo III la jarcha que compuso en su honor Yehuda ha-Levi.

respecta a los asuntos internos de la comunidad judía, persiguió a los caraítas sin descanso. Por los pocos datos que tenemos de él, sabemos que era dueño de unas tierras en los alrededores de Toledo que le confiscaron el rey Alfonso VII o su madre doña Urraca.

En el reino de Aragón, Pedro I conquistó en 1096 la ciudad de Huesca. Dos años después, donaba al obispo de dicha ciudad la villa de Septimo con su iglesia, que había pertenecido a un judío apodado Savasorda. El rey hizo esta concesión amparándose en el argumento de que un judío no debe ser propietario de una iglesia. Es evidente que este judío debía su sobrenombre a haber sido o ser savasorda del rey.

Huesca fue también escenario de la primera conversión de un judío en esta etapa de la historia. Moše Sefaradi se convirtió al cristianismo en 1106 tomando el nombre de Pedro Alfonso [3]. Había nacido en 1062. Su padrino fue el rey Alfonso «el Batallador», y su obra *Dialogus Petri et Moysi Judaei* gozó de amplia difusión en su época. En ella no sólo atacaba el judaísmo, sino también a los sabios judíos (los *doctores),* incluyendo en sus diatribas tanto a los sabios del Talmud como a los de su época. El libro es un diálogo entre dos almas de un mismo ser humano que luchan entre sí en un combate sin tregua lleno de dudas por ambas partes; una disputa de dos egos. Es una de las primeras obras escritas contra el judaísmo en Aragón y constituye una expresiva muestra de la necesidad que aquel converso tenía de hacer públicas sus convicciones [4]. El autor ridiculiza el judaísmo y todo lo que para él es sagrado. Es posible que al volver de Inglaterra, donde había residido, Pedro Alfonso entrara al servicio del arzobispo Raimundo (1125-1151) de Toledo, pasando a formar parte del equipo de traductores que se había formado en la ciudad [5].

Alfonso I «el Batallador» (1104-1134) siguió los pasos de su padre. En 1115 conquistó Tudela y firmó dos documentos de capitulación.

[3] Es posible que tomara el nombre de Pedro por haberse convertido el 29 de junio, día de los Santos Pedro y Pablo. Veáse A. Lukin Williams, *Adversus Judaeos,* Cambridge, 1935, pp. 283-240; S. Liberman, *Šequiin,* Jerusalén, 1939, pp. 19-20; 27-42 (en hebreo); J. Merhabia, *Ha-Talmud bin'i ha-naṣrut,* Jerusalén, 1970, pp. 93-127.

[4] En 1110 llegó a Londres para entrar al servicio del rey Enrique de Inglaterra (1091-1135). Es posible que, en el transcurso de sus andanzas, se encontrara con R. Abraham ibn 'Ezra fuera de Aragón, en Francia o Inglaterra.

[5] Sólo nos ha llegado el texto en latín.

El rey permitió a los musulmanes que no quisieron quedarse en la ciudad que se asentaran en otra parte, siguiendo con ello el ejemplo de las cláusulas impuestas por el Cid Campeador al tomar Valencia [6]. Además, se garantizaba a los que se quedaran la autonomía religiosa y nacional; prohibió que se llevaran cautivos musulmanes a la ciudad y que los judíos pudieran adquirirlos de esclavos. Además, aseguró a los musulmanes que no nombraría a judíos en cargos que les dieran jurisdicción sobre ellos. A los judíos que habían salido de la ciudad durante el asedio les permitió que se volvieran a instalar en ella con sus bienes y les garantizó que podrían vivir en paz en su casa sin que los cristianos o los musulmanes pudieran molestarlos. La población judía tendría que pagar los mismos impuestos que tributaba al gobierno musulmán y por la redacción de esta cláusula sabemos que tenía un barrio propio. Además, los judíos tudelanos quedaban exentos de pagar impuestos y aranceles al entrar con sus mercancías en la ciudad para acudir al mercado o al salir de ella. Se les permitía comprar y vender cuanto quisieran de acuerdo con lo estipulado en el fuero de Nájera, que también regía en lo que respecta a las relaciones entre judíos y cristianos y al pago de caloñas en caso de homicidio. Todos los habitantes quedaron obligados por este privilegio, al que tenían que conformarse [7].

El documento fue otorgado a mediados del mes de marzo de 1115 con el acuerdo de los grandes del reino, los obispos Esteban de Huesca, Ramón de Rota, Pedro, obispo elegido de Zaragoza, Guillermo de Irún, Sancho de Calahorra; los señores Acenar Heenariz de Argueda y Tudela, Franco Garceyz de Nájera y Tudela, Lope Lopeyz de Calahorra, Lope Iohanes de Vernet, Lope Garcez de Estella y Alfaro, Eneco Gallez de Sos, Eximio Blasez, Çalvamedina de Tudela y Alto Fregones, merino de esta última ciudad. Es decir, que contó con el acuerdo de las personalidades más prominentes del reino.

Tres años más tarde, en 1118, el rey Batallador conquistó Zaragoza. La capitulación de los musulmanes se hizo en los mismos términos

[6] Quedó en su poder hasta 1099. Después, por algún tiempo gobernó su mujer.

[7] Veáse el documento en Baer, *JchS* 1, pp. 920-921. Fue confirmado de nuevo en 1170 y después por el rey Carlos II de Navarra en 1355. A petición de Abraham Alfaqui, que era jurado en el concejo de la comunidad judía, se preparó una confirmación notarial el 20 de mayo de 1359.

que la de los de Tudela. Los judíos, por su parte, siguieron viviendo en su barrio. Al servicio del rey encontramos que había un judío zaragozano llamado Elazar. En el reparto de la región que se hizo tras la conquista de Zaragoza, se menciona a un judío, Benveniste, que recibió junto con su familia una viña en los alrededores de la ciudad. Cuando Alfonso VII, rey de Aragón y de Navarra (1105-1134), ocupó Zaragoza en 1134, confirmó por su parte a la iglesia de San Salvador el diezmo que judíos y moros le pagaban desde los años de Alfonso I «el Batallador» por disposición del rey.

En Cataluña, los judíos jugaron un papel más importante. El clavario del conde Ramón Berenguer III, príncipe de Cataluña (1097-1131), era Šešet, hijo de Šelomo Berfet *(Perfet, Perfectus)*. R. Yehuda ibn Tibbon, en el testamento que dejó escrito a su hijo Šemuel, lo puso como ejemplo de una persona que había logrado llegar a ocupar un alto cargo en el gobierno de Cataluña gracias a su erudición y saber en la lengua árabe. Al parecer, era trujamán e intérprete del conde y después, su mayordomo. Fue la misma posición que ocupó R. Abraham bar Ḥiya, astrónomo, matemático y autor de una importante obra de geometría, el *Ḥibur ha-mešiḥa ve ha-tisboret (Tratado de agrimensura y geometría)*, y de otra que tuvo una gran influencia sobre R. Yehuda ha-Levi, el *Sefer Meguilat ha-megaleh (El libro del revelador)*, en que hace una evaluación de las condiciones políticas en que se halla su pueblo, de su futuro y del advenimiento del Mesías.

Ramón Berenguer IV (1131-1162) unificó las coronas de Cataluña y Aragón. Tuvo a su servicio a varios judíos, entre otros al Elazar de Zaragoza que mencionamos más arriba y que fue su *repositarius* (administrador o mayordomo de su casa). Varios documentos redactados durante su reinado llevan la firma de R. Šealti'el hijo de R. Šešet o la de Yehuda ben Yiṣḥaq, a veces en hebreo. Los documentos tratan de la compra y venta de terrenos en Barcelona, así como de arrendamientos de tierra en Gerona y sus alrededores para la construcción de tiendas y talleres. El rey, por su parte, firmó en 1160 un acuerdo con su médico Abraham Alfaquim para la erección de un baño público en un huerto que pertenecía a la Corona y que estaba situado en Barcelona. El rey se obligaba a cubrir dos terceras partes de los gastos que se hicieran para equipar el baño mientras que el judío contribuiría con un tercio a cambio de lo cual la construcción y el monopolio quedarían en sus manos así como la tercera parte de los ingresos que le corresponderían

a él o a sus herederos a perpetuidad. A pesar de esta última cláusula, sin embargo, el baño quedó en manos del médico judío sólo hasta el final del siglo y en 1199 fue vendido a un notable cristiano de Barcelona.

En documentos del año 1162, encontramos la firma de R. Šealti'el como aval de un cuantioso préstamo destinado a sufragar los gastos de la campaña militar que se hizo en el sur de Francia. Otro de los que lo firmaron fue Abrahan Alfaquim.

Cuando Ramón Berenguer conquistó Tortosa en 1148, firmó con los vencidos un acuerdo que, en líneas generales, era paralelo al que previamente había rubricado con Tudela en 1115. Pero en este documento de capitulación no encontramos la cláusula que impedía a los judíos ejercer cargos en que tuvieran jurisdicción sobre los musulmanes. El rey otorgó a la comunidad judía un campo entre el mar y el río Ebro para que construyera un barrio judío de 60 casas [8]. Los judíos recibieron viñedos, huertos y terrenos que antes habían pertenecido a árabes. Se estipulaba asimismo que durante los cuatro años siguientes quedarían los judíos libres del pago de impuestos y que ningún musulmán podría tener jurisdicción sobre ellos y se invitaba a otros judíos a establecerse en el lugar. Las relaciones entre judíos y cristianos se regularon del mismo modo que en los fueros y *usatges* de Barcelona y, como muestra de dichas relaciones, tenemos un documento en el que el judío Harón y su mujer Setbona venden unos solares al cristiano Rolando de Molanes en un lugar llamado Xerta, al norte de Tortosa [9]. Pero a pesar de las facilidades otorgadas por el rey, el asentamiento de judíos no tuvo éxito por la competencia que existía entre el soberano y las autoridades municipales.

Lérida se conquistó en 1149. Aunque en 1173 una sinagoga quedó convertida en iglesia, en la octava década de aquel siglo se organizó la vida comunitaria y se estableció el barrio judío, probablemente dentro del recinto amurallado de la ciudad donde había estado situado previamente. Hubo judíos de Lérida que los Templarios utilizaron como elemento colonizador en la ciudad y sus cercanías. Entre ellos podemos mencionar a Yaḥia (Jafia) bar David de Monzón, que fue el primer ju-

[8] Lo mismo se otorgó a los genoveses que participaron en la reconquista de la ciudad. Ese barrio lindaba con el de los judíos.

[9] Veáse Baer, *JchS* I, p. 25.

dío que recibió el cargo de baile y sirvió como administrador del patrimonio real. La mayor parte de su actividad la desarrolló durante el reinado de Alfonso III (1162-1196), hijo de Ramón Berenguer IV. Firmó en latín (Jafia) en varios documentos, la mayoría de los cuales tienen relación con la fundación de nuevas poblaciones cristianas, el cobro de los impuestos y otras decisiones reales. El monarca le concedió una casa en la ciudad y un taller cercano al palacio que podía alquilar a cristianos, judíos o musulmanes; además, era dueño de varias bodegas en el castro judío. Pero finalmente fue licenciado de su cargo por motivos de política interna de la Corona. En cualquier caso, el que los judíos ocuparan cargos reales es una prueba de su capacidad administrativa y su lealtad al gobierno ya en aquellos días remotos de la Reconquista, cuando se reestablecía el gobierno cristiano en la Península.

Punto y aparte merece la historia de un mercader llamado Benjamín, hijo de Jonás, que a comienzos de la séptima década del siglo XII emprendió un largo viaje que había de llevarle a Tierra Santa desde su Tudela natal. De esta última se ausentó durante doce o trece años y nos dejó una descripción detallada de lo que fue encontrando en su camino en lo que podría ser definido como un *diario de viaje*, aunque no consignó fechas en sus apuntes. Éstos nos hablan de un hombre culto que dominaba el hebreo, el arameo, el árabe y el latín además de la lengua vulgar que entonces se hablaba en Navarra y que sabía apreciar el entorno en que se hallaba y el valor de las relaciones políticas que regían en los distintos países por los que pasó en su camino a Tierra Santa. Aunque la descripción que hace de las tierras que atravesó sobrepasa el marco de este libro, citaremos lo que nos cuenta de Barcelona:

> Desde allí a Barcelona hay dos jornadas de camino. Y hay allí una santa comunidad (judía) y hombres sabios e inteligentes, y grandes príncipes como R. Šešet, R. Šealti'el, R. Salamon y R. Abraham ben Ḥasday. Es una pequeña y hermosa ciudad sobre la orilla del mar a la que vienen con mercadería comerciantes de todas partes: de Grecia, Pisa, Alejandría de Egipto, de la Tierra de Israel, África y todos sus confines. Desde allí hay una jornada y media hasta Gerona, donde hay una pequeña comunidad de judíos [10].

[10] He seguido la traducción del Dr. J. R. Magdalena, *Nom de Déu*, Barcelona, 1982, pp. 54 y ss.

La situación política que reinaba en Al-Andalus tras la invasión de los almohades no perturbó tanto a nuestro viajero, al parecer, como a sus correligionarios que sufrían las consecuencias del régimen fundamentalista de la unión religiosa del *Tawhid.*

En Navarra, entretanto, reinaba Sancho VII «el Sabio» (1150-1190). Este rey otorgó en julio de 1170 a la comunidad judía de Tudela un privilegio que provocó su traslado al castillo, que les fue concedido por fuero a perpetuidad. Disponía también el privilegio que los judíos podían vender las casas que tenían en su barrio, retenerlas o hacer con ellas según su voluntad. Se confirmó de nuevo el fuero de Nájera y se estipuló que los judíos quedaban absueltos de pagar lezda o de pechar en toda la tierra del rey siempre que se comprometieran a mantener en condiciones el castillo de Tudela que quedaba a su cargo con la excepción de la torre mayor. Al prestar juramento ante cristianos lo harían de la forma acostumbrada, es decir: «que el judío responda diez veces juro y otras diez veces amén, y que esto sea suficiente» [11]. Los judíos no tendrían que pagar en caso de que alguien fuera herido o muerto al irrumpir en el castillo, tanto de día como de noche. El cristiano que tuviera una reclamación que hacer a un judío la presentaría al *albedín* que había recibido competencia del rey para ocuparse de estos casos. Sólo si éste no hacía caso de su queja podía presentarla el cristiano ante el juez del rey, que era cristiano y haría justicia directamente al litigante. El rey concedió además a la comunidad un lugar para que lo utilizara de cementerio y confirmó el método de prueba que ya existía de antes para casos de litigios entre cristianos, judíos y musulmanes. También en este caso se concedió este privilegio con la aprobación de las personalidades más altas del reino varias de las cuales mencionamos anteriormente: el obispo de Pamplona Pedro, Sancho Ramírez de Zaragoza, Pedro Ruiz de Estella, García Vermuz de Logroño, Rodrigo Martín de Marañón, Senén Daybar de Roncal y Zaragoza, Enec Doriz de Tafalla y Senén Almoravito de Peralta.

En España, las relaciones entre vecinos estaban reguladas por una serie de legislaciones locales llamadas fueros. Tanto los fueros como los privilegios que otorgaron los reyes a instituciones o a personas particulares, tuvieron una gran difusión y en Portugal, donde tenían el

[11] Es decir, que la carta de juramento se les leía diez veces.

nombre de foros, los encontramos también. Según avanzaba la Reconquista, crecía la necesidad de poner en vigor nuevas legislaciones locales y de reconocer derechos locales antiguos. Los fueros constituyeron un intento de cubrir los vacíos legales y organizar la vida de la población tanto en su aspecto político como en el social y en el económico, haciendo posible la coexistencia de la población autóctona con las minorías musulmana y judía. Las condiciones geo-políticas de cada lugar eran la pauta que determinaba las características propias de cada fuero. En ocasiones, los títulos de los distintos apartados son lo único que diferencia a unos fueros de otros y es muy posible que en muchas localidades rigiera en rasgos generales el mismo fuero, redactado con pequeños cambios o adiciones. El fuero local fue creciendo orgánicamente con el transcurso de los años y la cantidad de asuntos que en él se trataban se hizo muy amplia. Por ejemplo, el de Cuenca llegó a tener 900 párrafos.

En el prólogo de las *Siete Partidas* (1, 2), encontramos la definición del término fuero: es una costumbre puesta por escrito [12]. Como se trata de decisiones que toman como punto de apoyo las costumbres locales, atañen también a los judíos; estas últimas están dispersas a lo largo del cuerpo del fuero.

Los fueros locales empiezan por reconocer que el rey encabeza el gobierno del país. De él emanan las leyes. Es él quien sanciona las costumbres locales cuidando de que se mantenga su relación con la ley general del país. Esto permitía a los judíos tener sus propios acuerdos con la localidad en que vivían y al mismo tiempo obtener privilegios directamente del rey y en este punto difieren las condiciones en que transcurría la vida de los judíos en España de la de otros lugares de Europa. Con el tiempo, como es lógico, se sintió la necesidad de reunir todos los fueros en un solo cuerpo y preparar de esa forma el Fuero Real. En lo que respecta a Castilla-León, la tarea la inició Fernando III «el Santo» (1217-1252) y la terminó su hijo Alfonso X «el Sabio» (1252-1285).

La lectura de los fueros nos da, pues, una idea de esta relación directa entre el rey y sus súbditos judíos. Así, leemos en el de Teruel (568):

[12] La palabra viene del latín *forum*. En castellano, foro o fuero.

> Qual los jodios sieruos son del sennor Rey et sienpre a la real bolsa son contados.

La declaración, que es del año 1176, cinco después de la conquista de la ciudad a manos de Alfonso II, es aún más interesante si se toma en consideración que este tipo de servidumbre de los judíos y su pertenencia al rey no se estableció en Inglaterra y en el Sacro Imperio Romano Germánico hasta el siglo XIII.

El estatus jurídico de los judíos con respecto a la Corona tiene un desarrollo particular. En los núcleos urbanos, las colectividades formaron una universidad y una personalidad jurídica que se relacionaba a un tiempo con el rey y con el municipio. Esto permitía declarar al rey en Salamanca:

> E mete los judios el rey en manos del conceyo de Salamanca que non ayan otro sennor se non el rey. E el conceyo de Salamanca que los ampare con derecho [13].

Un oficial llamado *albedín* (o *vedi* o *bedinus*) era el encargado de garantizar la salvaguarda de la paz en la comunidad. Esta última pagaba los impuestos directamente al rey y gozaba de autonomía jurídica, social y religiosa. Se otorgaron además otros derechos por medio de privilegios especiales. En lo que respecta a las relaciones entre judíos y otros grupos de la población, los fueros son sumamente minuciosos; regulan detalles como la actividad comercial en los mercados, el juramento que deben prestar los judíos, etc., aunque la relación mercantil no se lleva a cabo en un pie de igualdad. Pero, como ya hemos señalado, las relaciones se basaban en un trato básicamente igualitario como se pone de relieve en la cantidad de testigos que pueden presentar las partes en caso de litigio entre un judío y un cristiano y, en general, en los distintos aspectos relacionados con los juicios. El juez (*iudex*) nombrado por el rey, de quien derivaba por otra parte su autoridad, era reconocido por la comunidad judía. Aparte estaban los *dayanim*, que juzgaban en la mayoría de los casos según la costumbre local. El juramento judío estaba exactamente definido [14]. En el año 1131, se utili-

[13] Véase F. Baer, *JchS* 2, Berlín, 1936, p. 30.

[14] Véase lo que se dijo más arriba sobre los *usatges* de Barcelona.

zaba en Aragón un procedimiento que está consignado en el fuero de Calatayud otorgado por Alfonso I:

> Christiano iuret ad iudeo et ad mauro super cruce, et iudeus iuret ad christiano in carta sua tora tenendo.

Y en Castilla:

> Iudio iure, asta medio moravi o valia de medio moravi, iure sin karta; et desde medio moravi arriba iure per karta en sinagoga. Et non iure en sabado nin en suas pascuas, nin entre en circo, nin iure por San Johan Babtista. (§ 393. Fuero de Ledesma).

El fuero especifica muy claramente que el juramento tiene que hacerse en la sinagoga. La fórmula de dicho juramento se había fijado muchos años antes y la encontramos vigente, idéntica o con ligeras variaciones, hasta los últimos días de la estancia de los judíos en España e incluso en las actas de la Inquisición. El término carta (o *karta*) se refiere a la *carta maledictionum* que, según se establecía en el fuero, tenía que ser leída varias veces; su texto se basaba en los capítulos 28 y 29 del Deuteronomio. El judío tenía que contestar amén a lo que se le iba diciendo de manera que, si juraba en falso, las maldiciones recaían sobre él. Con el tiempo, algunas personalidades judías lograron que se les permitiera suprimir esta parte del juramento lo que erosionó, como es lógico, el valor de toda la ceremonia.

Castilla

Cuando Fernando III «el Santo» conquistó Córdoba en 1236, nombró oficial suyo en la ciudad a Yehuda Abrabanel. Ya en los años 1235-36, las autoridades eclesiásticas se quejaron reiteradamente de que la sinagoga que acababa de construirse era más alta que la iglesia y sus protestas llegaron a oídos del papa Inocencio IV, que ordenó al obispo que tomara medidas contra lo que calificó de «un escándalo» [15]. Tras

[15] Esta sinagoga fue reconstruida posteriormente por Yiṣḥaq ben Efraim en 1315 y sus restos se conservan hasta hoy en día.

la conquista, el rey permitió a los judíos permanecer en su barrio a pesar de que ya antes el papa Gregorio IX había intentado influir en el rey instándole a aplicar la política antijudía que se había delineado en el IV Concilio Laterano. El Papa escribió el 18 de mayo de 1233 en un mensaje a Bernardo, arzobispo de Compostela (1231-34), prometiendo al rey que si adoptaba las medidas propuestas por el concilio, obtendría como recompensa la salvación en el otro mundo y amenazándole en caso contrario con la condenación eterna. Esta petición del papa muestra claramente la posición de primacía que el pontífice se arrogaba sobre los soberanos representantes del poder temporal. Pero al parecer, para el rey tenía más importancia el interés nacional, probablemente porque tenía que tomarlo cuidadosamente en consideración estando como estaba embarcado de lleno en la empresa de la Reconquista. Cuando se rindió Sevilla en 1248, la comunidad judía, que era la minoría más importante de la ciudad ya desde los primeros tiempos del dominio castellano, le presentó unas llaves simbólicas de la ciudad con una inscripción en hebreo que decía: «El Rey de reyes abrirá. El Rey de toda la tierra vendrá» [16]. Fernando III otorgó a los judíos varios privilegios cuya puesta en práctica quedó en manos de su hijo y heredero del trono que reinaría con el nombre de Alfonso X «el Sabio».

En el reparto de las tierras conquistadas, el rey concedió casas, viñas, olivares, campos y molinos situados en la ciudad y en sus alrededores a diferentes oficiales suyos, almojarifes, mandaderos, alfaquines y astrónomos judíos. Como muestra, citaremos parte del repartimiento correspondiente a Paterna Harab, «que ha nombre el aldea de los judios» y la «heredat del pan en Haznalcaçar» [17].

A don Çag, el almoxarife, C arrançadas, x yugadas.
A don Mose, su fijo, LX arrançadas, vi yugadas.
A don Çag, fijo de almoxerife (*sic*), L arancadas, vi yugadas.
⁝
A rabi Ago, xxx arrançadas, vi yugadas.

[16] מלך מלכים יפתח מלך כל הארץ יבוא. La llave se encuentra en la actualidad en el tesoro de la catedral de Sevilla.

[17] J. González y González, *Repartimiento de Sevilla I*, Madrid, 1951, pp. 252, 279 y ss., 362; vol. II, pp. 65, 247.

A don Yuçaf, el alfaquin, c arrançadas, e las casas menores con un molino de aceyte, e en Valenzina Atostón vi arrançadas de viñas e x yugadas.

Y no acaba con esto la lista, en la que constan otros 19 nombres.

Los que recibieron las donaciones, quedaban obligados a establecerse en el lugar de su propiedad. Esta disposición se basaba en la ley promulgada en 1085 por el rey Alfonso VI tras la conquista de Toledo: «Nulla persona habeat hereditatem in Toleto nisi qui moraverit in ea cum filliis et uxore sua». Entre los que encontramos instalados en Sevilla y sus alrededores, por otra parte, se cuentan don Todros ben Yosef ha-Levi Abul'afia y su hijo Yosef (en 1273). Fueron estos colonos los que sirvieron de barrera y frenaron la penetración musulmana del norte de África. La mayoría de ellos eran originarios de Toledo, pero no sólo se asentaron en las zonas fronterizas judíos foráneos sino que también hubo judíos sevillanos que jugaron su papel en la colonización de la zona [18]. Entre ellos había ballesteros, es decir, arqueros que servían de exploradores militares, guardas o policías. Algunos de ellos recibieron casas en el barrio judío y otros se establecieron con el resto de los ballesteros. Constituyeron una prueba adicional de la participación judía en el terreno bélico de la Reconquista.

Unos privilegios otorgados por el rey Don Fernando III en 1251 a la *nación* o colonia genovesa, permitió a esta última ocupar un barrio de la ciudad. Tanto esto como el hecho de que contaban con cónsules propios para dirimir sus litigios mercantiles, permitieron iniciar una larga historia de relaciones comerciales castellano-genovesas en las que Sevilla jugó un papel primordial. De esa forma se abrió un camino más seguro entre el Mediterráneo y el Atlántico que se mantuvo en creciente auge en los siglos XIV y XV, dando lugar a un intercambio mercantil que contribuyó al engrandecimiento de la ciudad.

En otro lugar vecino, Jerez de la Frontera, un documento de 1266 habla de noventa casas que fueron asignadas a judíos. Al parecer se

[18] A uno de ellos llamado R. Yosef Sabatay (Yuçaf Çabaçay), que aparece mencionado en la poesía hebrea coetánea, le confirmó Alfonso X en 1255 sus derechos de propiedad de una tienda «asi como la ovo en tiempo de moros». La tienda se encontraba frente a la catedral «tras las espaldas de las tiendas en que estan los judios cambiadores».

trataba de un barrio completo, estable y bien organizado, con sinagogas y otras instituciones comunitarias. Pero no hay que olvidar que en esa ciudad, como en muchas otras, había cristianos que vivían en el barrio de los judíos y al contrario, a pesar de que el rey había ordenado expresamente, por presión de las autoridades eclesiásticas, que ambas poblaciones no vivieran mezcladas. Lo mismo podemos decir del repartimiento de Murcia, donde el rey asignó en 1272 un barrio especial a los judíos. De esta parte del reino, tenemos noticia de un judío que murió en el campo de batalla luchando por la causa castellana.

Pero pronto sobrevinieron nuevas presiones de la Iglesia y no tardó en prohibirse a los judíos ocupar cargos públicos, aunque esta interdicción no se aplicaba al de almojarife. En los pleitos entre un judío y un cristiano, sólo se permitía intervenir al juez cristiano del municipio. Sin embargo, no siempre se aplicaron estos ordenamientos. Otros factores de mucha más trascendencia vinieron a disminuir el peso de esta política inclinando la balanza a favor de los judíos.

Durante el reinado de Alfonso X, se emprendió la mejora de los caminos de Castilla y la construcción de otros nuevos. El rey mandó hacer caminos y puentes y la carga para llevar a cabo estas obras no recaía sobre el Tesoro real, sino sobre los pueblos próximos a los vecinos; la localidad correspondiente tenía la obligación de conservar en buen estado las comunicaciones de su término para lo cual cada vecino, incluso los clérigos que estaban exentos de otros impuestos, tenían que trabajar en su construcción y mantenimiento según lo estipulado en las *Partidas*.

Por otra parte, la readaptación económica de los ricos territorios andaluces y el control que sobre su producto ejercían los capitales italianos, en especial los genoveses, produjo una crisis que llevó a un rápido encarecimiento de los precios. El paliativo al que recurrió el rey sabio fue una devaluación acordada en las cortes de Valladolid de 1258. El reino sufrió también las consecuencias de los gastos que ocasionó la aspiración de Alfonso X a ser elegido emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico. El rey no cedió en su pretensión hasta 1273, años en que el imperio pasó a manos de Rodolfo, de la Casa de los Habsburgo [19].

[19] La aspiración, como es bien sabido, no se vería cumplida sino en el siglo XVI, en la persona del rey Carlos I, cuando la corona de España pasó de manos de la dinastía de los Trastámara a la de los Habsburgo.

La decisión de reunir todas las mestas del reino en una sola hermandad favoreció el incremento de la ganadería. La intención del monarca era promocionar la manufactura de paños castellanos y asegurar de ese modo a la hacienda real el fácil cobro de los tributos que gravaban el paso de los rebaños trashumantes por las tierras de realengo. Llegó incluso a pensar que la lana podría sustituir al oro como patrón monetario. A todo esto se agregó una coyuntura favorable motivada por el incremento de la población y de su capacidad adquisitiva. Ambos factores determinaron el aumento de la demanda de paños y tejidos, el estímulo de la producción lanera, la extensión del mercado de la lana y, como resultado, el condicionamiento de la economía agraria castellana a las nuevas exigencias derivadas de la comercialización de ese producto.

En la mesta ganadera no hubo lugar para los judíos. A este respecto, su única contribución fue en el campo del trabajo de la lana: el paño, tejido y vestidos fabricados por los draperos judíos. Al seguir esta política sin embargo, el rey sabio no tomó en consideración el daño que los rebaños causaban a la agricultura.

En el siglo XIII tuvo una importancia fundamental la confirmación de una serie de fueros concedidos a varias ciudades y localidades [20]. Entre 1252 y 1255, el rey redactó el Fuero Real, que refundía disposiciones con costumbres locales. En estos fueros las minorías, tanto la judía como la musulmana, jugaban un papel importante. A partir de 1255 comenzaron a ponerse en vigor fueros municipales como el de Aguilar de Campoo, Sahagún, Burgos, Soria, Peñafiel, etc. Simultáneamente, los colaboradores del monarca redactaban entre 1256 y 1260 un texto legal: El Fuero de Castilla, cuya particularidad estriba en que además de ser el primer código promulgado en Castilla, responde al deseo de unificar las distintas costumbres locales. Esto tuvo una enorme importancia para las comunidades judías dispersas por toda Castilla. He aquí unos ejemplos de las disposiciones que afectan a los judíos:

> Et quien quebrantare sabado o dia santo peche treinta sueldos... Et sy traxiere el dia de sabado arma que aya fierro, deve pechar veynte

[20] Sobre los fueros, véase más arriba.

> dos sueldos... Et sy judio cavalgare bestia un dia de sabado o de di santo o le viere el vedin, tomara la bestia para el señor e pechara trenta sueldos por el sabado o por el di santo que cavalga bestia.

Estos son sólo unos ejemplos que pueden darnos una idea de lo que era la convivencia judeo-cristiana en aquellos tiempos.

La obra legislativa del rey sabio tiene su concreción en la compilación llamada *Las Siete Partidas*. ¿Quienes lo ayudaron en esta empresa? Lo único que sabemos es que el más distinguido de estos jurisconsultos era maestre Jacobo de las Leyes, a quien el rey concedió el 5 de agosto de 1267 una huerta en la puerta Macarena que lindaba con la del infante Don Luis; esta huerta se vendió a su vez a un tal Don Juan Rodríguez cuando su primitivo dueño se marchó de Sevilla. En aquel mismo año de 1274, maestre Jacobo, que se había trasladado a Murcia, otorgó desde allí el documento de venta al mencionado Juan Rodríguez. En el repartimiento de Murcia se menciona muchas veces a este maestre como juez del rey[21]. Fue él al parecer quien llevó consigo a Castilla la doctrina de los glosadores y su estima por el derecho romano amalgado con la legislación canónica y una fuerte influencia eclesiástica. De entre lo poco que sabemos de sus actividades, aparte de su participación en la redacción de *Las Siete Partidas*, podemos citar una carta del rey dirigida a Don Çag de la Maleha, el famoso cortesano judío, fechada en Vitoria el 2 de octubre de 1267. Dice así:

> ...Saluo ende las quentas que maestre Jacobo a comenzadas a tomar, o acabar, e aquello que es puesto a los ricos omes, e a cavalleros, e otros qualesquier...

Y más tarde añade:

> Et maestre Jacobo et los otros que tomaban las quentas por vos, que las non tomen adelante de ningunos cogedores, et si tomaren algunas

[21] Es interesante consignar que maestre Jacobo había nacido en Italia y su apellido era Junta o Giunta. Estudió en Bolonia y es posible que conociera a Ugolino de Bolonia, autor de unas glosas sobre el *Infortunatium*, a Tancredo, que escribió el *Ordo iudicarius*, y a otros juristas.

> quentas del dia que esta carta es fecha adelante, que aquello que alcanzan a los cogedores que me le den saluo ende.

Su colaborador en la redacción de *Las Siete Partidas* fue el maestre Fernando Martínez, arcediano y notario del rey. A él le sucedió en el cargo de notario maestre Gonzalo, arcediano de Toledo y famoso letrado que sin duda formaba parte de la comisión codificadora. Completaban la lista el maestre Juan Alfonso, notario del rey en León y arcediano de Santiago de Compostela, y el maestre Roldán, autor del tratado de las Tafurerías. En la redacción de esta obra intervinieron también especialistas de la universidad salmantina [22].

En lo que respecta a la incidencia de esta legislación sobre los judíos, cabe recordar que ya a comienzos de su reinado había promulgado Alfonso X varios decretos con el propósito de regular la vida judía de manera acorde a las ideas cristianas de su época. El monarca no podía ignorar las disposiciones adoptadas por el papa Inocencio III en el IV Concilio Laterano. Consiguientemente, impuso a los judíos una forma de vestir especial con una señal distintiva, y lo mismo hizo con cada estamento de su reino. Otras leyes promulgadas por el rey tenían por finalidad reducir las relaciones sociales y el trato entre judíos y cristianos para prevenir una posible influencia judía sobre la vida de estos últimos. La influencia de la Iglesia en la legislación a este respecto se hace patente en otras medidas adoptadas como la que prohibía a los judíos ocupar cargos públicos o ejercer la medicina. Asimismo, se preveía un procedimiento judicial especial para los casos de asesinato ritual, acusación calumniosa a la que el rey y sus consejeros daban créditos a pesar de que el papa Inocencio IV la refutó en 1247.

Veamos un ejemplo:

> Mansamente et sin bollicio malo deben vevir et facer vida los judios entre los christianos, guardando su ley et non diciendo mal de la fe de nuestro Señor Jesu Christo que guardan los christianos. Otrosi se deben mucho guardar de non predicar nin convertir a ningunt christiano que se torne judío, alabando su ley et denostando la nuestra; et

[22] *Las Partidas*, que habían sido comenzadas en 1256, se terminaron de escribir (o copiar en limpio) el 23 de junio de 1263. Vieron la luz en Sevilla. Pero, de hecho, las leyes no entraron en vigor hasta mediados del siglo XIV.

> qualquier que contra esto ficiere debe morir por ende et perder lo que ha. Et porque oyemos decir, que algunos lugares los judios ficieron et facen el dia del viernes santo remembranza de la pasión de nuestro señor Jesu Christo en manera de escarnio furtando los niños et poniendolos en la cruz, o faciendo imagenes de cera et crucificandolas, quando los niños non pueden haber, mandamos que si fama fuere daqui adelante que en algunt lugar de nuestro señorio tal cosa sea fecha, si se puede averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos et recabdadaos et aduchos antel rey, et despues que el sopiere la verdad, debe los mandar matar muy aviltadamente, quantos quier sean. Otrosi defendemos que el dia de viernes santo ningunt judio non sea osado de salir de su barrio, mas que esten hi encerrados fasta el sabado en la mañana, et si contra esto ficieron, decimos que del daño o de la deshonra que de los christianos recibieron entonce non deben haber enmienda ninguna.

Por otro lado, prohíbe, por ejemplo, forzar las puertas y saquear sinagogas. También obliga a respetar los sábados y las fiestas judías de acuerdo con los privilegios otorgados a los judíos desde tiempos antiguos. Las *Partidas* incluyen otras disposiciones como la que establece el interés máximo permitido que pueden pedir los judíos a los cristianos en un 33 y un tercio por ciento [23].

También fijó el rey el texto del juramento de los judíos y lo incluyó en los códigos o fueros oficiales. Con esto podemos hacernos una idea de en qué consistía la legislación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los fueros de las ciudades y los derechos especiales que de vez en cuando se confirmaban, contradecían con frecuencia a los códigos. A pesar de todo, la monarquía castellana estaba interesada en salvaguardar los privilegios que garantizaban la vida y hacienda de los judíos, especialmente los relacionados con el préstamo.

En general podemos decir que ya antes del siglo XIII los judíos gozaban de derechos en varios campos, especialmente en el de la jurisdicción penal. Alfonso X no cercenó estos derechos ni siquiera durante la etapa de reacción con que acabó su reinado. Los adelantados judíos (*muqaddamin* en los documentos), los ancianos (זקנים) y los ra-

[23] Véase F. Baer, *JchS*, pp. 34-38; A. Ballesteros, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona-Madrid 1963, p. 358.

binos eran los encargados de juzgar en litigios entre judíos. Pero el monarca se reservaba la facultad de intervenir directamente en los pleitos entre judíos y entregarlos al tribunal real para que éste resolviera. Los alcaldes (jueces) cristianos de dicho tribunal real tenían la obligación de aconsejarse con los *muqaddamin* y con los rabinos para dictar sentencia.

El personaje más conocido y famoso en Castilla era en esa época el rabino Don Todros (b. Yosef ha-Levi) Abul'afia. Era uno de los místicos religioso-nacionalistas típicos del judaísmo, un devoto que pregonaba la abstinencia sirviendo él mismo de ejemplo; la antítesis, por lo tanto, de los cortesanos judíos. Gozaba de la confianza personal del rey Don Alfonso y de su esposa Doña Violante, de quien era médico. Él y su hijo Yosef aparecen entre los judíos que recibieron casas y tierras en los repartimientos de Sevilla y de Jerez de la Frontera. En 1275, el anciano rabino acompañó al monarca en el viaje que éste realizó para entrevistarse con el papa Gregorio X en Beaucaire con el fin de conseguir un acuerdo en cuestiones de política internacional.

Otros judíos desempeñaron distintos cargos administrativos y diplomáticos en la corte real. Al servir como truchimanes, podían preparar pactos con potencias musulmanas, y como administradores o mayordomos estaban capacitados para firmar órdenes y tratar asuntos relativos a la administración fiscal y económica y ocuparse de las finanzas, cuyo campo de acción se ampliaba cada vez más. Durante el reinado de Alfonso X algunos judíos fueron designados explícitamente con el título de secretarios y consejeros del rey.

Otra actividad muy importante a que se dedicaron los judíos fue el ejercicio de la medicina. En Portugal, por ejemplo, el médico ocupaba un asiento fijo en el Consejo Real. Entre los hombres de confianza de Alfonso X encontramos médicos judíos. Unos cuantos judíos, en su mayoría toledanos, se destacaron por su actuación en la corte de Alfonso X organizando junto con algunos cristianos la recaudación de impuestos y las finanzas de todo el reino. Pagaban de la caja real todos los gastos, incluyendo los salarios, proveían de armas, alimentos, ropa y pertrechos a los ejércitos en campaña y abastecían a la Casa Real de cuanto necesitaba. De esta forma, obviamente, influían en la economía del país.

Lo mismo podemos decir de la administración particular de las propiedades de los grandes, obispos y órdenes militares como las de Santiago y Calatrava.

Al parecer, estos judíos se adaptaron al estilo de vida de los caballeros y tomaron partido en las rivalidades que enfrentaban entre sí a infantes y grandes que aspiraban a conseguir el favor real. Uno de ellos fue Don Menir ibn Šošan, diplomático que desempeñó un importante papel en la tregua entre Castilla y Marruecos en el séptimo decenio del siglo XIII. Otro fue Todros ben Yehuda ha-Levi, que nos ha dejado unas descripciones muy penetrantes de la forma de vida de estos cortesanos a las que aludiremos en el capítulo dedicado específicamente a ese tema. Él fue uno de los últimos en entrar al servicio del rey Alfonso.

La personalidad judía más importante era Abulrabia Šelomo ibn Ṣadoq de Toledo, llamado simplemente Don Çulema, que ya había sido almojarife mayor (jefe de la recaudación de impuestos) durante el reinado de Fernando III. A su muerte, acaecida en 1273, dejó en Sevilla y sus alrededores, en Carmona y Écija, casas, almacenes llenos de mercancías, viñas y olivares. Su hijo era Don Iṣḥaq ibn Ṣadoq, llamado Don Çag de la Maleha. Durante un breve período fue él quien tomó en la Cancillería Real todas las decisiones referentes a la vida económica. Este poderoso cortesano arrendó en la séptima década del siglo XIII el cobro de las deudas o impuestos de los últimos veinte años en todo el reino excepto en el Sur. Con otros dos socios, uno cristiano y otro judío, arrendó las tasas del ganado de todo el reino y las multas que adeudaban los transgresores de la hermandad de los pastores de ganado menor, la famosa Mesta, que entonces comenzaba a tomar envergadura. Esto lo mencionamos sólo para dar una idea de los muchos cargos que desempeñó, ya que no podemos alargarnos más sobre el particular.

La caída de Don Çag fue consecuencia de su complicidad en el levantamiento del infante Sancho, el futuro rey Don Sancho IV. En 1278, Don Çag de la Maleha, que era en ese momento cabeza de los almojarifes de León y de Castilla, recibió órdenes de remitir dinero al ejército y la flota que asediaban Algeciras. Pero el infante distrajo el dinero para sus propios fines y el ejército tuvo que hacer frente a algunos desórdenes. El rey se vengó mandando arrestar en 1279 a todos sus oficiales judíos. Uno de los principales se salvó convirtiéndose al

cristianismo. Otro, gran amigo de Don Sancho, fue arrastrado por las calles de Sevilla hasta que murió. Don Çag, por su parte, fue sentenciado a la horca. Después, el rey mandó encarcelar a todos los judíos que se encontraran en las sinagogas el primer sábado de enero de 1281 y no les dejó en libertad hasta que no hubieron pagado 4.380.000 maravedíes de oro, es decir, el doble de lo que los judíos de Castilla solían pagar anualmente en concepto de impuestos.

Los últimos años de Alfonso X fueron de gran tensión para el judaísmo castellano. Los cortesanos judíos, devorados por las rivalidades, intrigas y calumnias, estaban al borde de la caída. Tenemos pocas noticias, de todas formas, de lo que fue de las comunidades del reino en las postrimerías de su reinado, pero sí sabemos que en ambos reinos se empezaban a formar núcleos de oficiales cristianos profesionales que influían tanto en la política interna como en la externa.

Los frailes dominicos y franciscanos, por otra parte, eran cada vez más influyentes, lo que tendría su incidencia en la vida judía como veremos.

El rey sabio murió en 1284 dejando como heredero a su hijo Sancho, su antiguo rival que se había rebelado contra él. Éste, por su parte, murió en 1295. Un nuevo siglo llamaba ya a las puertas de Castilla y a las de toda España.

La Escuela de Traductores

En los siglos XII y XIII, Toledo se convirtió en un centro cultural de gran envergadura gracias, sobre todo, a un equipo de traductores cuyas actividades se iniciaron ya en tiempos del rey Alfonso VI. Su obra, sin embargo, alcanzó su momento culminante bajo Alfonso VII (1126-1157) y Alfonso X (1252-1248). La tarea en un primer momento corrió a cargo, sobre todo, del arzobispo Don Raimundo, que se rodeó de un grupo de sabios cristianos y judíos que formaron conjuntamente la Escuela de Traductores. Entre ellos, cabe destacar en la primera época al abad Dominicus Gundisalvus, autor de varias obras filosóficas, algunas de las cuales son copia de la obra de Šelomo ibn Gabirol *Fons Vitae*. Otro de los traductores fue un judío converso, Juan de Sevilla (conocido también con los nombres de Juan Avendut, Ibn David o Ben David, David Judaeus, Joannes Israelita Philosophus, Johannes

Hispalensis y Juan de Luna). Se dedicó sobre todo a las matemáticas y tradujo obras del árabe al latín; vertió asimismo al latín la obra de Ibn Gabirol que mencionamos más arriba y fue él quien la tituló *Fons Vitae* atribuyéndola a un tal Avicebrón, que no fue identificado con el poeta malagueño hasta que el erudito S. Munk de París descubrió el siglo pasado que ambos eran una misma persona. También tradujo Juan de Sevilla obras de medicina, filosofía, astronomía, etc. De esta forma, la filosofía de Platón y de Aristóteles se hizo accesible a Occidente. Otro equipo de traductores, entre los que se contaba el maestre judío o converso Pedro de Toledo, tradujo el Corán entero al latín en el transcurso del año 1143.

También Alfonso X, como hemos dicho, contó con un equipo de traductores. Su obra fue aún más precursora al hacer accesibles en romance textos que hasta entonces sólo se habían vertido al latín y componer, además, otros directamente en la lengua «vulgar». De esta forma, el romance se convirtió en un vehículo de expresión literaria y científica. Mencionemos por encima obras literarias como las *Cantigas de Santa María*[24]; históricas como la *Crónica General* o la *Grande e General Historia*, concebida con un amplio criterio integrador, depurador y nacional; técnicas como las *Tablas Astronómicas Alfonsíes*, que añadían a las ptolomeicas los resultados de las observaciones efectuadas en Toledo y un largo etcétera.

Entre los que colaboraron en la Escuela de Traductores encontramos a varios judíos como R. Yiṣḥaq ibn Cid, que era *ḥazan* de una sinagoga toledana; a Don Juda Mosca (R. Yehuda ben Mose ha-Cohen), uno de los judíos a quienes el rey concedió propiedades en Jerez de la Frontera; a R. Yosef, hijo de Najmánides, y al cabalista alemán R. Abraham de Colonia, que se incorporó al grupo de traductores que trabajaban para el rey, según sabemos por una *responsa* de Rašba (*Responsa* I, n. 548).

La obra continuó durante el siglo XIV sirviendo la lengua hebrea de intermediaria. Se tradujo al latín la obra de Maimónides *Guía de los Perplejos* (o *de los Descarriados*), pero no sabemos quién fue el autor de la versión. El libro tuvo un gran impacto en la escolástica cristiana e

[24] Véase A. I. Bagby, «The Jews in the Cantigas of Alfonso X», *Speculum* 46 (1970), pp. 670-688. No faltan en ellas relatos populares de intolerancia hacia el judaísmo.

influyó en su momento en Alberto «el Grande» (Magno) y en Tomás de Aquino, haciendo exclamar al poeta Fernán Pérez de Guzmán:

...Si del sabio egipciano
Raby Moysés
Se recuerda el reino hispano,
Otra verá que non en vano
Otra Atenas llamé.

Otra contribución importante a la cultura hispana fue la de R. Semtob b. Yiṣḥaq ibn Ardutiel, más conocido por R. Santob de Carrión, que escribió su obra durante el reinado de Alfonso XI de Castilla (1312-1350). Escribió en hebreo (su *vidduy* o confesión forma parte de la oración del *musaf* de Yom Kipur según el rito sefardí), pero también en castellano. Su obra más importante son los *Proverbios Morales*, y en ella muestra la influencia de ciertas obras moralistas judías; el autor intenta aplicar esos principios al concepto cristiano del hombre. Es uno de los libros básicos de la literatura medieval castellana. Por su intermedio, se infiltraron en la sociedad general ideas del pensamiento judío y de su sistema moral.

Esto, en lo que respecta a Castilla. Barcelona tuvo también su centro cultural. R. Abraham bar Ḥiya, alias Savasorda o Abraham Judaeus o ha-Nasi (murió en 1136), escribió en esa ciudad su famosa obra matemática. Y a su nombre podemos añadir otros: Rabí Çag, Moše ha-Cohen, Abraham Alfaquim (Abraham de Toledo) y algunos conversos [25]. El papel jugado por los judíos como intermediarios en el desarrollo del *Studium generale* en Europa occidental fue, como se puede comprobar, enorme.

[25] No hay que pasar por alto la contribución de los cartógrafos judíos mallorquines del siglo XIV, por ejemplo la de Cresques Abraham (murió en 1387) y la de su hijo Yehuda Cresques. O la de Abraham Zacuto, un salmantino cuyo *Almanach perpetuum* fue compuesto a finales del siglo XV y ayudó a Colón en los cálculos astronómicos que le permitieron iniciar aquel viaje destinado a tener consecuencias históricas de valor incalculable.

Capítulo V

LOS JUDÍOS EN ESPAÑA A PARTIR DEL SIGLO XIII

El siglo XIII fue una centuria de gran desarrollo y empuje político en la historia de España. Los reinos cristianos vieron cumplida una primera etapa decisiva para la liberación del país del poder musulmán. El vecino Portugal, ayudado por Castilla, logró hacerse dueño de lo que habían sido sus fronteras históricas entre Castilla y el mar. A partir de ese momento, se inicia una nueva fase en la que ese país tendría su desarrollo propio, muchas veces abiertamente opuesto a los intereses de su vecino.

El Reino de Aragón, por su parte, jugó su papel en este proceso que llegó a su culminación con la conquista de las Baleares en 1224-33, de Valencia en 1238 y de Játiva en 1244 durante el reinado de Jaime I (1213-76). En esa misma época, Fernando III «el Santo» de Castilla (1217-52) se apoderó de Córdoba (en 1236), de Murcia (en 1241), de Jaén (en 1246) y de Sevilla en 1248. Dos años antes, en 1246, su hijo el infante Alfonso, heredero del trono, había negociado y firmado un famoso tratado con Aragón solucionando las cuestiones suscitadas por la conquista del Reino de Murcia y fijando la línea de demarcación entra ambos reinos en esa parte de la Península. De esa manera, Castilla cortaba la expansión hacia el Sur de Aragón, que se volvió a partir de entonces aún más hacia el Mediterráneo compitiendo en el Oriente Próximo con los intereses políticos y comerciales de Venecia. La Reconquista quedó en manos de Castilla hasta culminar, como es bien sabido, en la reunión de ambos reinos bajo la corona unida de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla.

En Aragón, el siglo XIII está dominado por la figura de Jaime I. En su política con respecto a los judíos, este rey siguió en buena parte

las huellas de sus antecesores. Hizo un llamamiento a los judíos de Marsella y del norte de África para que se asentaran en su reino prestándoles apoyo. Así, encontramos a judíos que colaboraron en la política repobladora del rey asentándose en las Baleares y en Valencia, donde se les concedieron terrenos y propiedades y fueron eximidos del pago de los impuestos entre otras medidas. También ayudó a establecer la comunidad de Perpiñán que formaba parte de su reino. Entre sus colaboradores mencionemos a R. Moše ben Naḥman, Najmánides, también conocido por el nombre de Bonastruc de Porta, que fue su baile en Gerona; a los hermanos Baḥya (Bafia) y Šelomo Alconstantini de Zaragoza y a la familia de Don Yehuda (Jafuda) ben Levi de la Caballería, que desde 1257 sirvió como clavario y recaudador de impuestos en Zaragoza y a partir de 1260 fue repositario del reino [1].

Pero ésa era sólo una cara de la moneda Por otra parte, durante el reinado de ese mismo monarca empezó a ponerse en práctica la política que los papas Inocencio III (1198-1216) y Gregorio IX (1227-41) habían preconizado con respecto a los judíos. El IV Concilio Laterano adoptó cuatro decisiones además de fijar de nuevo el *status quo* de los judíos en la diáspora [2]. El párrafo 67 fijó el interés máximo de un judío podía cobrar a un cristiano por préstamos de dinero en un 20 %, que era lo que pedían en esos días los prestamistas y banqueros de Florencia. La Iglesia reconocía así que era imposible abolir el préstamo a interés. Los judíos tenían que pagar un diezmo de las propiedades inmuebles que hubieran pertenecido previamente a cristianos. El párrafo 68 obligaba a los judíos a llevar una señal distintiva con el fin de evitar las relaciones sociales entre ambos grupos. Esta decisión tuvo una gran repercusión en la vida social de la Península [3]. En 1219, Fernando III se negó a tomar en consideración la imposición de la señal distintiva a los judíos castellanos, pero Alfonso X la introdujo en las *Siete Partidas*; parece, sin embargo, que hasta el sínodo eclesiástico convo-

[1] Sobre esa familia, véase F. Vendrell Gallostra, «Aportaciones documentales para el estudio de la familia Caballería», *Sefarad* 3, (1943), pp. 115-154.

[2] Este *status quo* se basó en la bula de Gregorio I (590-604) *Sicut Judaeis*. Las decisiones son las 69 y 70.

[3] Sobre la señal, véase el apéndice; también la decisión de las Cortes del reino de 1476. Véase H. Beinart, *La señal en España* (en hebreo), libro en homenaje a S. Ettinger, Jerusalén, 1986, pp. 29-41.

cado en Zamora en 1313 y la reunión de las Cortes de Palencia, no se llevó esta imposición a la práctica [4].

Otras dos decisiones tuvieron repercusiones en fecha posterior: la prohibición de ostentar cargos oficiales que conllevaran jurisdicción sobre cristianos cuya contravención supondría la confiscación de los bienes de estas personas y su reparto entre los cristianos (69), y la disposición que se tomaba con respecto a los judíos que se convitieran al cristianismo. El concilio declaró que había que hacer todo lo posible para que estas personas permanecieran fieles a su nueva fe y su decisión tuvo una gran influencia en la vida religiosa y política que se adoptó hacia los convertidos por la fuerza durante los *pogroms* de 1391, según veremos más adelante.

En la expedición militar de Jaime I a las Baleares (1229) había algunos judíos. Entre ellos mencionaremos al alfaquín Šelomo y al alfaquín del príncipe Niño Sánchez de Rosellón, Šemuel Benveniste. El rey conquistador les otorgó a ellos y a otros correligionarios terrenos en varios lugares de la isla. En Palma les concedió un parte del castro de Almundaina, llamado en aquellos días el *castrum judaeorum*. Con el establecimiento del gobierno cristiano, llegaron al lugar, como ya hemos mencionado, judíos de Marsella y otras comunidades de Provenza, del norte de África y de Alejandría. Con el tiempo los judíos abandonaron su barrio del castro y se asentaron en otros nuevos en Palma y otros lugares de la isla como Felanitx, Simeu, Alcudia, Inca, Sóller y Pollensa. El rey dio salvoconductos a judíos norteafricanos entre los que podemos mencionar a Šelomo ben 'Amar de Sigilmesa (1247). En 1250, Jaime I confirmó los privilegios de los recién llegados que, como el resto de sus correligionarios en la isla, se dedicaban principalmente al comercio, la agricultura y la artesanía. Entre otras cosas, el monarca regulaba con estas medidas sus relaciones con los cristianos y disponía que los litigios entre judíos tendrían que ser dirimidos ante un juez judío, dejando la intervención del soberano únicamente para los asuntos graves. En 1251 ordenó que el interés máximo que los prestamistas judíos estaban habilitados para exigir al deudor cristiano fuera de un

[4] Véase la carta que escribió Tomás de Aquino a la duquesa de Brabante sobre este mismo asunto. A. P. d'Entreves, *Aquinas Selected Political Writings*, Oxford, 1949, pp. 84-95.

20 %, no pudiendo, por otra parte, superar los intereses acumulados la cantidad del propio préstamo. En caso de desobediencia, el acreedor tendría que devolver la prenda y compensar económicamente al deudor. En algunas ocasiones mandó la administración en Mallorca de moratorios y el problema de los logros fue fuente de desórdenes y de tensión en las relaciones entre ambos grupos de población. En otros asuntos, permitió que los judíos de Mallorca pudieran dirigirse directamente a él y puso en pie de igualdad la *ketuba,* el contrato matrimonial judío que está escrito en hebreo y en arameo, con cualquier documento en latín redactado por un notario. En 1254 hizo una colecta en Mallorca, Menorca e Ibiza. Pero la comunidad de Barcelona seguía teniendo una gran influencia en todos los asuntos que concernían a la vida de los judíos de las islas. En 1269, los de Palma recibieron un privilegio permitiéndoles comprar casas, viñas y otros bienes raíces en la ciudad y sus alrededores y habitar las casas que hubieran comprado o alquilado [5].

Este crecimiento de la colectividad judía no era visto con buenos ojos por los habitantes cristianos, que desde finales del siglo XIII hasta mediados del XIV, cuando hubo un reino independiente mallorquín, pidieron reiteradamente que se hiciera volver a los judíos a sus antiguos barrios. A partir de entonces, el barrio judío de Palma se localizó entre las calles Temple y Calatrava. En el privilegio de 1269, que fue renovado dos años más tarde, se determinó que un esclavo moro no podía testificar contra un judío; que tendría que respetar el término fijado entre su decisión de convertirse al cristianismo y la recepción efectiva del bautismo y que sólo después de dicha conversión sería puesto en libertad pasando a ser esclavo del monarca. A comienzos del octavo decenio de este siglo, permitió el rey a los judíos hacer uso del crédito en la compraventa de determinados artículos como tela y ropa, trigo, aceite y azafrán. Al parecer, esto estaba relacionado con su asociación en comenda del mar. En aquellos años, la comunidad de Palma contribuía con un impuesto anual de 5.000 sólidos, y en 1271 todas las comunidades de las islas colaboraron al sufragio de los gastos de la guerra contra León con 25.000 sólidos. Los judíos, por otra parte, tenían permiso para degollar reses en el matadero común.

[5] En 1273 prohibió a los judíos residir al lado de cristianos.

Es en esta época cuando Raimundo Lulio escribió algunas de sus obras, parte de las cuales fueron traducidas al hebreo, y mantuvo disputas con judíos. A finales de siglo recibió permiso para predicar a los judíos los sábados y domingos, pero en 1296 se quejó la comunidad de Palma al rey Jaime II de que durante los sermones, a los que acudía una gran cantidad de cristianos, se producín disturbios. El monarca dispuso que a partir de esa fecha, sólo se permitiera la asistencia de diez cristianos a esos sermones en el barrio judío.

La Disputa de Barcelona

Veintitrés años después de la disputa de París que enfrentó al apóstata Nicolás Donin con un grupo de rabinos de Francia encabezados por R. Yeḥiel ben Yosef (muerto alrededor de 1265), se organizó en Barcelona otra entre Pablo Christiani (o Pau Christiá), un judío recién convertido al cristianismo, y R. Moše ben Naḥman, Najmánides. A ella asistieron, además del rey Jaime I, Raimundo Martín, Raimundo de Peñafort, Arnaldo de Segarra y el franciscano Pedro de Janua. En la confrontación de París, Nicolás Donin había acusado a los judíos de tener una nueva Tora, el Talmud, que es la que impide principalmente que se conviertan al cristianismo y los hace persistir en lo que él denominaba su perfidia. La consecuencia fue que en 1242 se confiscaron los ejemplares del Talmud y se quemaron en público [6].

La Disputa de Barcelona era de un carácter muy diferente. Aquí la confrontación fue entre el cristianismo y el judaísmo [7]. La disputa en sí fue consecuencia de la propaganda antijudía aireada por los dominicos, orden de la que Pablo Christiani profesó tras su conversión en 1229. El rey en persona prometió a Najmánides, que era su baile en Gerona, que gozaría de total libertad de expresión, y de hecho el rabino habló abiertamente y sin temor. Los puntos que Pablo Christiani quería probar basándose para ello en las leyendas talmúdicas eran:

[6] Véase J. D. Eisenstein, *Oṣar Wikuḥim* (en hebreo), Jerusalén, 1969, pp. 81-86; E. E. Urbach, *Ba'aley ha-Tosafot*, Jerusalén, 1980, pp. 448 y ss.; A. Tostado Martín, *La Disputa de Barcelona* 1263, Salamanca, 1986.

[7] Véase Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana 1*, traducida del hebreo por José Luis Lacave, Madrid, 1981, pp. 124 y ss.

a) que el Mesías ya había venido; b) que es a la vez divino y humano y que murió para expiar los pecados de la humanidad; c) que los preceptos de la religión judía quedaron abolidos con el advenimiento del Mesías cristiano. Najmánides rechazó en su respuesta todos los argumentos de su oponente alegando que la controversia judeo-cristiana no se basa solamente en la creencia en la llegada del Mesías. Por su parte, contraatacó diciendo entre otras cosas:

> Dijo fray Paul: ¿Y crees que vino el Mesías? Digo: no. Pero sé y creo que no ha venido y que no hubo un ser humano que averiguaba y no averiguaron que era Mesías Jesús, y no me es posible creer en que fuera el Mesías porque dijo el salmista (72, 8): «Y dominará de un mar a otro mar y del Río a los confines de la tierra», pero él no gobernó y en su vida fue perseguido por sus enemigos y se escondió de ellos hasta que cayó en sus manos y no consiguió salvarse. ¿Cómo entonces podría haber salvado al pueblo de Israel?... Tampoco después de su muerte gobernó porque el Imperio Romano no fue suyo. Pero los que creyeron en él gobernaban la capital, Roma, teniendo bajo su mando la mayor parte del mundo y después de haberse convertido a su fe perdieron mucho. Ahora, los que adhirieron a Mahoma son más grandes en su gobierno. Y dijo el profeta: «Conoced a Dios, pues que todos ellos me conocerán», etc. (Jer. 31, 34); y dijo el profeta: «entonces forjarán de sus espadas azadas, y de sus lanzas podaderas» (Isaías 11, 9). Y desde los tiempos de Jeremías hasta hoy, todo el mundo está lleno de robos y de violencias y los cristianos se matan el uno al otro... ¿Y qué podrías hacer tú, mi señor Rey, y tus jinetes si no aprendiérais a guerrear?».

La disputa se celebró durante cuatro días del mes de julio (20, 27, 30 y 31) y al final hubo que interrumpirla por miedo a que provocara disturbios contra la población judía. Najmánides cuenta que el mismo rey participaba en el debate y que al final exclamó dirigiéndose a él: «Nunca he visto defender tan bien una causa tan errónea». El propio rey intervino un sábado en una alocución hecha en la sinagoga y en presencia de la comunidad, algo inaudito en la historia medieval. Najmánides, que también estaba allí, respondió asimismo al monarca y éste, al despedirse al día siguiente, le regaló 300 sueldos. Najmánides volvió a sus quehaceres habituales, pero el obispo de Gerona le pidió que pusiera sus argumentos por escrito y se los entregara y el rabino

accedió. Por haberlos redactado fue acusado de blasfemia por la Inquisición papal que tenía sede en el Reino de Aragón, el 12 de abril de 1265. R. Moše enseguida comprendió las consecuencias de la acusación y el grave peligro que lo acechaba y se marchó a Tierra Santa, siguiendo con ello los pasos de su antecesor en la Disputa de París, R. Yeḥiel. Llegó a Jerusalén en 1267 y tres años después murió en Acre.

Entretanto, los disputantes cristianos habían aprendido la lección y Raimundo Martín inició una investigación con el fin de utilizar las leyendas del Talmud y los *midrašim* y ponerlas al alcance de los interesados en polemizar con los judíos. En 1280 aproximadamente terminó su obra *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos*, que se convirtió en un clásico de la literatura antijudía. Otra consecuencia es que se obligó a los judíos a reunirse en la sinagoga para oír sermones de los frailes dominicos. Estos últimos convencieron al papa Clemente IV (1265-68) de que pusiera de nuevo en vigor la prohibicón que había decretado Gregorio IX contra el Talmud. Al arzobispo de Tarragona se le dio la misión de confiscar los libros que los judíos tenían y entregárselos a los dominicos y a los franciscanos, siendo ayudado y aconsejado en esta tarea por el propio Pablo Christiani. Algo más tarde, promulgó el papa la bula *Turbato Corde*, que fue confirmada por sus sucesores y se convirtió en la base legal para perseguir a los judíos y a sus libros.

La Cábala

Dejemos un momento de lado el hilo del devenir histórico para hacer referencia a dos fenómenos culturales de enorme incidencia en el mundo judío general cuyo surgimiento está estrechamente relacionado con la España de la época que estamos considerando. Nos referimos a los inicios y auge del movimiento cabalístico y a la obra de Maimónides, la controversia que suscitó y su final recepción en un lugar de honor de la historia del pensamiento judío.

En cuanto al primer tema, cabe destacar que la Cábala [8] no surgió en la Península de la nada. Antes de que adquiriera sus rasgos peculia-

[8] Para una lista de las obras más importantes sobre la Cábala, véase G. Scholem, *Bibliografía de sus obras presentada con ocasión de su 80 aniversario* (en hebreo), Jerusalén, 1978.

res, el misticismo judío ya tenía una tradición de por lo menos mil años. Éste se caracteriza por una concepción antropomórfica de la Divinidad y su concepción propia de la creación del mundo, de su cosmología y cosmogonía.

Aunque la cuna de la Cábala se encuentra en la región nororiental de España, sus ideas se expandieron por Provenza, donde recibieron gran impulso. El movimiento se originó a comienzos del siglo XIII, pero sólo al final de dicha centuria y principios de la siguiente recibió su conformación definitiva. Aparte de algunos precursores como los gerundenses R. Yiṣḥaq Saguinahor (apodado el Çeg) y R. Azriel, la primera personalidad esencial en la historia de la Cábala es R. Abraham, hijo de R. Šemuel Abul'afia, que nació en Zaragoza en 1240 y se educó en Tudela [9]. Ya adulto viajó a Oriente en busca del legendario río Sanbatión y de las diez tribus perdidas y pasó un tiempo en Grecia e Italia hasta que volvió a España hacia 1270. De nuevo en su tierra natal, ejerció una gran influencia sobre el joven R. Yosef Chicatilla que llegó a ser uno de los más grandes cabalistas de la Península. Debido a su vida vagabunda, R. Abraham tuvo que sufrir los ataques de varios grandes rabinos, entre otros R. Šelomo ben Adret de Barcelona, pero la oposición de personalidades tan importantes no le impidió crear nuevas teorías que G. Scholem califica de «Cábala profética» [10].

Pero la base de la Cábala es el *Libro del Zohar* (*Esplendor*), escrito entre los años 1280 y 1286 por R. Moše de León, que lo redactó de manera pseudoepigráfica como si tuviera su base en la Tierra Santa de los días de R. Šim'on bar Yoḥay (siglo II d.C.) aunque su verdadera cuna se encuentra en Castilla la Vieja, en la zona de Valladolid, Palencia, Olmedo, Arévalo Ávila y Segovia [11]. El autor, un gran erudito versado en la *Mišna*, el Talmud y la literatura de los *midrašim*, cita en muchas ocasiones de memoria; su obra refleja la influencia de los escritos de los cabalistas gerundenses mencionados más arriba, que cita con frecuencia [12].

[9] Sobre R. Abraham Abul'afia, véase M. Idel, *El misticismo de Abraham Abul'afia* (en hebreo), Jerusalén, 1988.

[10] Véase M. Idel, *ibidem*.

[11] Véase R. Abraham Zacut, *Sefer Yuḥasin ha-šalem*, ed. Z. Filipowsky, Londres, 1857, pp. 88-90. R. Yiṣḥaq de Acre llegó a España en 1305 buscando al autor del libro.

[12] Véase I. Tishbi, *Mišnat ha-Zohar*, 1-2, Jerusalén, 1949-61.

Dos libros que constituyen una exégesis del Zohar y en cierto modo su continuación, nos dan también una idea de la vida en la época en que están escritos [13]. Se trata de *Ra'ya Mehemna* y *Tiqquney ha-Zohar*; en estas obras se trasluce la importancia del predicador popular que arremete aquí contra los vicios de su generación y la incultura de las clases pudientes de la sociedad judía. Los pobres, que son virtuosos, dependen de la misericordia de los ricos y sufren por ello. La redención mesiánica esperada será de carácter espiritual, una victoria del Árbol de la Vida sobre el Árbol del Bien y del Mal del jardín del Edén, el triunfo de los cabalistas errantes sobre los dirigentes de la *galut* (diáspora). Y entre las señales que atestiguan el advenimiento del Mesías, se cuenta la pobreza, que para el autor de *Tiqquney ha-Zoar* no es el último mal de los sufrimientos que tienen que advenir antes de la llegada del Mesías, sino una meta en sí misma a la que se adjudica un valor religioso especial ya que el justo es pobre siempre en la *galut*. En este punto aparecen motivos de la cultura general de la época que impregnaron el pensamiento cabalista a pesar de la oposición rabínica. La intención de R. Moše de León al escribir su obra era criticar las ideas averroístas que habían penetrado en el pensamiento y en la vida de la comunidad judía. Basándose en el versículo 25, 4 de Números: «Coge a todos los jefes del pueblo y cuélgalos en honor del Dios cara al sol, de manera que la cólera de Dios se aparte de Israel», afirma: «Serán tomados los líderes del pueblo en cada generación porque no actuaron con celo por Dios, Bendito sea su Nombre, y no cuidaron el pacto con Él» [14]. El autor se presenta como un predicador ambulante que llama a las puertas de sus correligionarios instándolos a arrepentirse y sirviendo así de guía a su generación. Los cabalistas iban de un lado para otro predicando a los artesanos, los mercaderes y otras gentes del pueblo y exhortándolos a que abandonaran el mal camino. Se levantaban al sonido de la clepsidra —que crearon los judíos por orden de Alfonso X— para iniciar su obra benefactora. El *Libro del Zohar* es la versión judía de la teosofía [15]. Su simbolismo, derivado de la Creación divina, constituye una de las herencias espirituales más ricas del judaísmo.

[13] Véase Y. Baer, *Zion* 5 (1940), 1-44 (en hebreo), *Historia I*, pp. 209 y ss.

[14] Zohar, Éxodo 3, p. 2.

[15] G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1941, pp. 205 y ss.; (trad. al portugués), *Mística judaica*, Sao Paulo, 1975, pp. 157 y ss., 207 y 245.

La controversia maimonidiana

En lo que respecta al quehacer de los círculos intelectuales judíos españoles, esta época está marcada por la polémica en torno a la obra filosófica de Maimónides. Este gran maestro del judaísmo, de quien ya en tiempos pasados se dijo que «desde Moisés [que sacó al pueblo de Egipto] hasta Moisés [Moisés ben Maimón] no ha habido nadie como nuestro Moisés» [el propio Maimónides], había nacido en Córdoba en 1135 [16]. A los once años tuvo que huir de su ciudad natal con su familia, debido a las persecuciones religiosas de los almohades. Pasó por Fez, donde residió unos años, y se trasladó a Tierra Santa para terminar asentándose en Fustat (El Cairo de aquel entonces). No pasó mucho tiempo antes de que recibira el cargo de médico personal del califa, gobernador de Egipto, sin dejar por ello de atender a todo tipo de enfermos que acudían en busca de sus cuidados. En Fustat creó una buena parte de su obra cultural, filosófica, exegética y religiosa, cuyo calibre la hace merecedora de que nos detengamos un poco en ella.

Entre otros escritos del rabino cordobés, se destaca la *Iggeret Teyman* (*La espístola del Yemen*), que es la respuesta a una carta enviada por los judíos del Yemen en que le planteaban cuestiones relacionadas con la aparición de un falso Mesías que se había presentado como presunto salvador del pueblo. Maimónides, en una misiva llena de consuelo cuyo contenido habría de servir de paño de lágrimas a toda la diáspora judía, explica y desarrolla un sistema histórico-filosófico sobre el destino del pueblo judío y la interpretación de la historia como medio para entender la diáspora judía. Aunque su explicación pretende ser universal, el filósofo, como es lógico, partía de su propia experiencia y de una apreciación de lo que estaba ocurriendo con los judíos sometidos a la férula islámica: «...que no tenía el pueblo judío otra nación que le quisiera peor que aquélla, y no hay otra que le haya querido rebajar y disminuir como éstos» [17]. Maimónides conocía bien las condiciones de su época en que no sólo el judaísmo sino también el mundo cristiano era minoritario comparado con el Islam. En España, de cuya situación tenía noticia de primera mano por haber vivido en ella durante su in-

[16] Según otra tradición, en 1138.
[17] *Iggeret Teiman*, ed. A. Halkin, Nueva York, 1952, p. 95.

fancia, fue testigo de los primeros pasos de la Reconquista y el encuentro del cristianismo con el Islam y así, vemos en sus *responsa* una evaluación equilibrada de la situación y alusiones a los grandes esfuerzos que judíos y cristianos tenían que hacer para mantenerse en aquellas duras circunstancias.

Maimónides intentó renovar la ordenación carismática rabínica en Tierra Santa. Este tipo de ordenación tradicional se había interrumpido algo antes de las Cruzadas y todavía se recordaba bien la ceremonia. En su esencia, la importancia de la ordenación tradicional radica en su continuidad y en que constituye el traspaso sancionado y reconocido de una generación a otra de la autoridad magistral judaica. Su importancia queda demostrada con el hecho de que los rabinos de la antigüedad estaban dispuestos a dar su vida por su subsistencia y, de hecho, muchos de ellos murieron para que la tradición no se cortara. El rabino cordobés esperaba que su resurgir insuflara nuevo vigor al judaísmo [18].

También son importantes los trece principios fundamentales en que Maimónides concentró las creencias básicas del judaísmo. Estos principios, el doceavo de los cuales habla de una esperanza continua en la inminencia de la redención, están redactados de tal forma que resultan comprensibles para cualquier judío de cualquier época. Como compendio que son de la totalidad del pensamiento religioso judío, los principios fueron admitidos por los círculos intelectuales y eruditos del judaísmo y no es de extrañar que acabaran encontrando su lugar en el libro de rezos como parte de la oración diaria.

Pero además de filósofo por excelencia, quizás la parte más titánica de su obra la escribiera Maimónides en el campo de la codificación talmúdica. Su importancia radica en que, siendo el Talmud la fuente legal religiosa del judaísmo, su contenido está recogido asistemáticamente y es muy difícil seguir el hilo del pensamiento de las autoridades rabínicas citadas como jurisprudencia en los extensos folios talmúdicos. De ahí la necesidad de codificar su contenido de una for-

[18] La idea de renovar la ordenación carismática (*smiḥa* en hebreo) volvió a plantearse cuando un grupo de rabinos, desterrados a raíz de la expulsión de 1492, llegó a la ciudad de Safed en Tierra Santa. En el siglo XVI, algunos sabios cabalistas prácticos pensaron que dicha renovación permitiría crear las condiciones necesarias para apresurar la llegada del Mesías y, de hecho, la pusieron en práctica durante algún tiempo.

ma sistemática. En su *Mišne Torah* o *Yad Ḥazaka*, da Maimónides un resumen de toda la legislación talmúdica para que sirva de norma de vida. En esa obra, ordenó y explicó las razones de la legislación talmúdica de forma que fuera comprensible para la persona no especializada en el tema. Es una obra paralela a la que a comienzos del siglo III había llevado a cabo R. Yehuda ha-Nasi al compilar la *Mišna*. Pero las necesidades cambiantes de la vida exigieron la redacción de una nueva obra, el Talmud, que es una aclaración y amplificación de la *Mišna*. En tiempos de Maimónides se hacía sentir mucho la necesidad de una exposición concisa que resumiera el mar del Talmud y aunara bajo una sola rúbrica los pasajes que tratan de un mismo tema y que en el Talmud están dispersos. El rabino preparó este código y, además, toda una serie de comentarios exegéticos sobre varios tratados parciales de la *Mišna* (*Aḇoda Zara, Qodašim* y otros). Después de exponer el pasaje de que se trate, el autor explica cómo llegó a tal o cual decisión legal. Por eso, además de ser un tratado, su obra constituye una introducción y una exégesis a la *Mišna* y el Talmud. Maimónides aprovechó la redacción de sus libros para oponerse a supersticiones y errores que, con el tiempo, se habían infiltrado en el judaísmo (como los amuletos por ejemplo). Se sirvió del arameo y del hebreo para explicar muchos pasajes y aunque a veces errara al interpretar los términos griegos que aparecen en la *Mišna* o en el Talmud, esos fallos mínimos no pueden disminuir la importancia de su obra. Además, Maimónides estudió no sólo la *Mišna* sino también sus anexos, llamados *tosefta*, los *midrašim* y los dos Talmudes: el de Palestina (llamado Talmud Yerušalmi o jerosolimitano) y el de Babilonia (llamado Bavli). Esto dio origen a una obra no menos importante: el *Sefer ha-miṣwot* (*Libro de los Preceptos*), que enumera los 613 preceptos de que consta la religión judía (*tariag miṣwot*) [19].

Pero como ocurre muchas veces con las grandes figuras, hubo una reacción contra el pensamiento de Maimónides, cuyas ideas terminarían por vencer y ser admitidas como hijas legítimas de la creación judía. En el año 1232, casi una generación después del fallecimiento del

[19] Esa legislación la continuó en Toledo en el siglo XIV otro rabino: R. Ya'aqob, hijo de R. Aŝer, y más tarde R. Yosef Caro, que salió con los expulsados de España y se instaló en Safed.

maestro, se inició un movimiento contra la lectura de sus escritos y de su pensamiento filosófico. No podemos adentrarnos a discutir las cartas escritas contra sus ideas durante su vida y la polémica que suscitaron, porque esta oposición no sobrepasó el límite de las meras contradicciones y del argumento de que no siempre se pueden seguir y examinar las fuentes que utilizó como dicen, por ejemplo, R. Abraham ben David de Posquières y la carta de R. Me'ir Abul'afia de Toledo contra las ideas maimonidianas sobre la resurrección de los muertos. R. Šešet ha-Nasi ben Yiṣḥaq de Zaragoza refutó esta última en una suya enviada a Lunel (en 1200 aproximadamente), en la que habla de Maimónides en términos elevadísimos.

Un grupo de sabios rabinos de Montpellier, Narbona, Béziers y Lunel se reunieron y pronunciaron un anatema, excomulgando a todo el que estudiara las obras filosóficas de Maimónides y se dedicara al estudio de la filosofía en general. A esto se opusieron los partidarios de Maimónides y, por su parte, pronunciaron un contra-anatema. Ambos anatemas fueron enviados por toda España en busca de apoyo. El gran maestro de esa generación era, en España, R. Moše ben Naḥman, Najmánides, que, aunque partidario y amigo de los que se oponían a los *studia maimonidiana*, quiso evitar un cisma en el judaísmo. Escribió dos mensajes a las comunidades españolas. En la primera defendía a los que habían promulgado el anatema pero en la segunda proponía un programa positivo. Si en la primera tomó el partido de los judíos del sur de Francia, en la segunda apreciaba ya el punto de vista del judaísmo mundial de su época. Su temor era que éste se viera enfrentado a un cisma: «...que la Ley divina se convierta en dos leyes y el pueblo de Israel en dos pueblos». En realidad, Najmánides quería que los rabinos provenzales se retractaran del anatema que se habían impuesto y buscaba el modo de preparar un plan consultando con R. Abraham, hijo de R. Moše ben Maimón, que vivía en Egipto, para el estudio de las obras maimonidianas. Su profundo sentido de la realidad imperante en su tiempo le hizo comprender que era imposible oponerse a una corriente que se extendía por todo el mundo. Najmánides esperaba que con un plan bien preparado se podrían evitar los peligros del cisma y la caída en la heterodoxia y también hacer volver a los disputantes a las antiguas formas de estudio y exégesis de la ley de las Sagradas Escrituras.

En verano de 1232, las comunidades aragonesas (Zaragoza, Huesca, Calatayud y Monzón) pronunciaron un nuevo anatema contra los rabinos de Provenza que habían firmado el primero, en especial contra R. Šelomo de Montpellier y sus colegas, por haber excomulgado a los que leían y estudiaban las obras de Maimónides y toda la filosofía en general. Uno de los firmantes era el famoso Baḥya Alconstantini, cuya obra política durante el reinado de Jaime I de Aragón es bien conocida. Se puede presumir que los judíos catalanes también se adherirían a la decisión de sus correligionarios aragoneses. Con esto, Najmánides quedaba un poco aislado en el marco general de las comunidades catalano-aragonesas. Pero encontró un aliado muy poderoso en el rey Jaime, que comprendía bien la intención del gran rabino gerundense.

Najmánides veía el peligro de que la controversia en torno al estudio de la filosofía maimonidiana se saliera del marco de una disputa exegética y filosófica porque iba acompañada de ciertos elementos sociales: por un lado, la gente laica y pudiente, con grandes negocios en la corte, para los que la filosofía era un alibi que les permitía actuar libremente en la sociedad; y por otra, las clases populares, que habían encontrado en la Cábala un medio de acercar la Ley divina a su entendimiento. El primer grupo había traído consigo la tradición de los estudios filosóficos de la parte musulmana de España donde habían aprendido esos temas, como Alconstantini por ejemplo. Los que formaban parte de él se encargaron de diseminar en sus círculos e incluso fuera de ellos, las dudas y la especulación propios del estudio de la filosofía. La controversia llegó también a Castilla y el famoso toledano R. Me'ir ha-Levi Abul'afia escribió a Najmánides para decirle que compartía su punto de vista. Los dos veían la urgente necesidad de resolver el problema de los estudios filosóficos en general y del de los de Maimónides en particular, pero como sucede tantas veces con las polémicas candentes, no sabían cómo encontrar un compromiso que fuera aceptado por todos los implicados. Ésa era, sin embargo, la única forma de salvar la profunda creación de Maimónides en primer lugar para el pueblo judío a quien estaba destinada y, de paso, para todo el mundo, pues es bien sabido que, en una segunda fase, su difusión supuso una gran aportación al pensamiento occidental.

La solución vino en buena parte de otro sabio español, un discípulo de Najmánides llamado R. Šelomo ben Abraham ben Adret (conocido en hebreo por su acrónimo Rašba). Su maestro se había ido de

España en 1267 a raíz de la Disputa de Barcelona, como ya hemos dicho, y se había instalado en Tierra Santa, donde murió en 1267. En 1280 Rašba se opuso a un grupo de sabios askenazíes en Europa y en Tierra Santa que querían renovar el anatema pronunciado por los sabios provenzales contra el estudio de la filosofía maimonidiana. Al igual que su maestro, R. Šelomo quería encontrar una fórmula de compromiso encarando sin embargo el problema, pues hay que tomar en consideración que en Provenza, donde se había iniciado el movimiento científico-filosófico y había una escuela de traductores, el estudio de la filosofía había llegado a una encrucijada y había quienes daban explicaciones y soluciones alegóricas a los milagros y mandamientos de la Biblia desafiando de esa forma la exégesis tradicional y los propios principios fundamentales de la fe judía. A los que no entendían mucho del asunto, por otra parte, las ideas de Maimónides y la filosofía en general les parecían lo mismo. El Rašba tuvo que explicar la diferencia que hay entre los estudios filosóficos en sí y el de las teorías maimonidianas para intentar encontrar una solución, pero no se dio con ella hasta principios del siglo XIV. En 1303, un rabino de Montpellier, Aba Mari, hijo de Mošeh, hijo de Josef (Astruc de Lunel), escribió a Rašba explicándole la situación y pidiéndole que encontrase una salida porque la blasfemia, la duda y la incredulidad habían llegado, según él, a proporciones increíbles. Astruc pedía a Rašba que castigara a los culpables para crear de esa forma una muralla que protegiera la guarda de la Ley y la fe. Rašba, por su parte, reconociendo el peligro, se dirigió a Don Crescas Vidal, un barcelonés que vivía en ese entonces en Perpiñán y a su hermano Bonafós Vidal para que aunaran sus esfuerzos en busca de una solución que fuera buena para todos. Poco después llegaba a Montpellier una carta de Barcelona firmada por Rašba y los adelantados y hombres buenos de la comunidad, pidiendo que se tomaran las medidas que el mundo cristiano acostumbraba a tomar en caso de herejía. Se propusieron castigos severos y en 1304 unos rabinos quisieron pronunciar el anatema en Montpellier; pero a medidas tan drásticas se opusieron miembros de la familia de los Tibbon, descendientes de los traductores de la obra maimonidiana (y en especial R. Ya'acob ben Makir), y la proposición no se aceptó. R. Ya'acob escribió a su vez a Rašba protestando de los propósitos de quienes querían tomar medidas severas y proponiendo que se buscara una

nueva fórmula para resolver la controversia que ya contaba con una centuria por lo menos.

Un año después (en 1305) se renovó la disputa, pero ahora España contaba con un gran sabio, R. Ašer ben Yeḥiel (Roš), discípulo de R. Meir de Rotenburgo, que había llegado desde Alemania y había sido nombrado rabino mayor de Toledo. Entonces, según dicen las fuentes de la época, «se reunieron las dos grandes luces», es decir, Roš y Rašba. Se propuso celebrar una reunión de los representantes de las comunidades interesadas en llegar a una decisión común, con lo que la controversia salió de los límites locales para convertirse en un problema general. Pero la reunión no se convocó y todo volvió a concentrarse en torno a R. Astruc de Lunel, Rašba y Roš. Después de una prolongada deliberación, en 1305 Rašba decidió, y con él la comunidad de Barcelona, que se prohibía el estudio de las obras «griegas» (es decir, de la filosofía) por espacio de medio siglo a los menores de veinticinco años. Excluyeron de la prohibición la astronomía, la medicina y las obras del gran maestro Maimónides. La prohibición la firmaron Rašba y los adelantados de la comunidad de Barcelona pero, como era costumbre, otras comunidades se adhirieron posteriormente a la decisión.

Cien años habían de pasar desde el fallecimiento del gran maestro hasta que su sistema empezara a incorporarse, como miembro general, al cuerpo general del judaísmo. Sólo después de un siglo se encarnó su idea: «Que no sea el estudio de todas aquellas cosas sino por amor de Dios y para obedecerle» (*Guía de los Perplejos* 3, 51).

Los cortesanos judíos en la España cristiana

Desde su surgimiento y auge hasta su declive final, los cortesanos judíos en España recorrieron un largo trayecto. Por lo que se sabe, sus indicios datan de tiempos del dominio musulmán; después conocieron días de esplendor para terminar su actuación al finalizar la estancia del pueblo judío en la Península. A la vista de este fenómeno único en su género, cabe preguntarse cómo llegaron estos personajes a ocupar puestos claves en los distintos reinos. Se sabe muy poco de la envergadura de las actividades de los cortesanos u hombres de corte judíos y, del cuadro que se desprende de las que sí conocemos, resulta evidente que lo que hicieron se puede interpretar de distintas maneras. Por un lado,

nos encontramos con personalidades que ocuparon y conservaron un puesto de honor perenne en su generación y en las venideras; observaban la fe de Israel, su vida se regía de acuerdo a las leyes mosaicas y su envergadura es indiscutible. Muchos de sus nombres se recogen en otros capítulos de este libro, así que aquí mencionaremos tan sólo de pasada a Najmánides, R. Šelomo ben Adret, R. Aharon ha-Levi Na-Clara o R. Ḥisday Crescas en el Reino de Aragón, y a Yosef Ferruziel, el rabino y *dayan* de Toledo, R. Abraham ibn Šošan, Yehuda ibn Haqqar, R. Abraham Bienvenisti de Soria o R. Yiṣḥaq Abrabanel en Castilla, entre otros. Se trata de personas a quienes la permanencia en la corte no transformó en cortesanos y su labor es prueba de la fortaleza de sus principios. Ellos y otros que no mencionamos por falta de espacio, actuaron en favor de su pueblo para evitar su decadencia espiritual y prestarle ayuda y consuelo en sus horas de dolor. Como en ellos convergían la sabiduría, el temor de Dios y la moral pública y privada, sus respectivas generaciones tuvieron el privilegio de contar con dirigentes dignos de ese nombre, que quedaron, además, como líderes de la nación también con posterioridad gracias a la supervivencia de su obra. Pero la actividad de estos hombres de talla no prestó su sello al carácter general de los cortesanos judíos. La decadencia de estos últimos proviene de diversas razones que desembocaron en su desaparición. Las causas externas radican en el desarrollo de este grupo que comenzó en las condiciones que prevalecían en unos países que estaban en proceso de reconquista, continuó en las que derivaron de la organización de dichos reinos y decayó cuando los estados cristianos estaban sólidamente constituidos. Las causas internas tienen su origen en la interrelación que se daba entre ellos y sus correligionarios y el deseo de estos cortesanos de parecerse a sus colegas no judíos y de comportarse como ellos. La fuerza moral de los dirigentes espirituales no fue suficiente para desviar esa tendencia. Evidentemente, por lo tanto, el carácter interno de estos cortesanos judíos es resultado de un proceso en el que influyeron más los que querían ser y actuar como los gentiles que las causas externas. Por lo tanto, nos centraremos en el análisis de la motivación interna.

¿Qué elementos determinan el concepto de «judío de corte»? No se pueden considerar cortesanos todos los judíos que acudían a la corte para presentar una petición concreta, es decir, que llegaban cuando conocían personalmente al rey o a algún otro personaje importante, cum-

plían su objetivo y volvían a su modo de vida anterior. Podemos, en cambio, clasificar como cortesanos típicos a los funcionarios que ocupaban puestos centrales en la corte y a los grandes propietarios judíos que cumplían importantes funciones en la organización del reino y aseguraban sus ingresos. En torno a sus actividades tuvo lugar una lucha intestina que dejó sus huellas en el judaísmo español. Sin embargo, a pesar de la gran influencia que tenían sobre las comunidades —que se debía en gran parte a la autoridad que les había conferido la Corona— y a su riqueza, no todos ellos pueden ser considerados dirigentes del pueblo judío en España. Sólo algunos llegaron a alcanzar ese rango gracias a lo que hicieron a favor de su pueblo, a la responsabilidad que sentían por su destino y a la clarividencia de la generación en la que vivieron que los aceptó como dirigentes y obedeció sus dictámenes, siguiendo con ello la enseñanza talmúdica «Jefté en su generación como Samuel en la suya» [20]. Estos dirigentes lograron implantar un modo de vida pública, lo que no significa necesariamente que a un padre que había sido guía y ejemplo de su generación, le sucediera un hijo de sus mismas cualidades. Podemos aducir en favor de los cortesanos judíos que, en un principio, la mayoría de ellos tenía firmes bases morales que se fueron luego debilitando paulatinamente. Había muchos cortesanos de éstos, miembros de familias principales, que no diferían de sus colegas cristianos más que en la religión. ¿Cómo llegaron judíos a ocupar cargos tan altos en la corte? Los descendientes de las familias antiguas en un lugar determinado conocían a las autoridades locales y podían, por lo tanto, negociar con ellas asuntos referentes a su comunidad. El territorio español estaba entonces en pie de guerra, lo que, consiguientemente, traía consigo la firma de capitulaciones de ciudades y territorios. En esas negociaciones, encontramos a no pocos judíos que cumplían funciones diversas. También es importante en este contexto el hecho de que los mandatarios y sus cortes viajaban de un lugar a otro por todo el territorio que estaba bajo dominio real. Es decir, que había una doble necesidad: por un lado, el gobernante tenía que echar mano del judío como intermediario, y por otro, como es sabido, el judío precisaba de la Corona para garantizar su seguridad

[20] Talmud de Babilonia, Roš ha-Šanah 25, 2. Se compara a dos jueces de la época bíblica. Véanse Jueces 11 y 1 Samuel 3.

física. A veces, los judíos eran instrumentales a la hora de decidir dónde se alojarían el rey y su séquito; en ocasiones, ellos mismos se comprometieron a brindarles hospedaje. Y así, encontramos a judíos que se ocupaban de este menester o que eran proveedores de la familia real o de la corte, lo que les permitía entrar en contacto con el soberano o con sus ministros. De aquí a convertirse en cortesanos, la distancia es corta. Pero de la misma forma que la movilidad de la corte ayuda a explicar por qué hubo judíos que llegaron a formar parte de ella trabajando en la administración real, ese mismo carácter itinerante fue un factor que, a la larga, los perjudicó. Al deambular de un lugar a otro junto con el séquito real, quedaron separados de su pueblo y del medio ambiente judío, lo que los alejó de sus costumbres y formas de vida llevándolos a adoptar otras nuevas que acabaron por determinar su carácter.

Los judíos que lograron ocupar puestos estables en la corte son los que supieron hacerse indispensables ya fuera por su propia persona o por los servicios que prestaban. Había oficios y profesiones que estimulaban por su propia naturaleza la dependencia de la corte, como la de médico. Médicos fueron R. Ḥisday ibn Šaprut en la Córdoba musulmana o la familia Ibn Waqqar en la Castilla del siglo XIII. La siguiente descripción, de R. Šelomo ibn Verga, sirve de ejemplo a lo que decimos:

> Y el sastre se dirige al ministro Fulano que lo aprecia; y el orfebre al duque y así todos; éstos, a dar; aquéllos, a suplicar; y no reposaban hasta haber solucionado el problema del judío. Esto es digno de ser considerado entre los grandes méritos [21].

Si el «grande y piadoso» rey Alfonso enumera en este punto de su discusión con el «sabio agudo» Tomás las cualidades de estos intermediarios cuando intervienen a favor de su pueblo y se mantienen fieles a sus objetivos según las palabras que Šelomo ibn Verga pone en su boca, podemos deducir de ellas otro aspecto de quiénes eran las personalidades que estaban en contacto con las autoridades y la afinidad

[21] Ed. A. Schohet, Jerusalén, 1947, p. 30. Traducido al español por F. Cantera Burgos, Granada, 1927, p. 65.

que había entre el mandatario y los judíos que podían satisfacer sus necesidades. Esas personas se convirtieron en intermediarios gracias a sus contactos y estancia en la corte, y es de suponer que sus emolumentos los sufragaban las comunidades que requerían sus servicios y que se harían cargo también de los gastos que la misión conllevase. A menudo llegaron a ocupar posiciones importantes y muchos de ellos se enriquecieron después de haber entrado en la corte del rey y de haber cumplido en ella distintas funciones debidamente recompensadas. Podemos ver otras causas que motivaron la ascensión de algunos de ellos al poder en la descripción que R. Abraham ben David hace en el *Libro de la Tradición* de la de R. Šemuel ha-Nagid. Primero especifica que R. Šemuel era experto en los libros de los «ismaelitas y en su lengua»; cuando Córdoba fue destruida llegó a la ciudad de Málaga, donde trabajó de vendedor ambulante «y su tienda quedaba cerca de la corte de Ibn Al'adir, escriba del rey Habus ben Maksen, rey de los filisteos en Granada, y una sierva de la corte era su amiga y él escribía libros a su señor el ministro [...] y el ministro veía sus escritos y se admiraba de su sabiduría» [22]. Además, era experto en diplomacia y correspondencia, y estos conocimientos lo llevaron a servir en la corte del rey de Granada. De la misma manera, hubo traductores empleados en las cortes de los reyes de la España cristiana debido a sus conocimientos del árabe y del latín. En general, un judío entraba a prestar servicios en la corte de algún gobernante según las circunstancias imperantes en el tiempo y lugar de que se tratase. Los comienzos de su carrera a menudo eran modestos, pero paulatinamente iba subiendo en la escala social y se enriquecía. Durante las campañas de conquista recibía propiedades en pago de los servicios prestados; consiguientemente, participaba en la colonización de esa zona y llegaba a reunir en sus manos un gran poder.

La confianza que el gobernante sentía por su cortesano judío determinaba en buena parte la relación que se llegaba a establecer entre ambos. Son bien conocidas las palabras de Don Juan Manuel sobre la familia Ibn Waqqar, que en su opinión eran dignos de ser nombrados tutores del rey niño; ellos son los grandes cuyas actividades cantó Todros ha-Levi Abul'afia. También puede servir de ejemplo la actitud de

[22] *Sefer ha-qabalah*, ed. de A. Neubaur, Oxford, 1887, p. 71.

Abraham Senior, que según la tradición judía fue delegado de Castilla en las negociaciones que desembocaron en el matrimonio de Isabel con Fernando, heredero del trono de Aragón. Se le recompensó por sus servicios y fidelidad con el nombramiento de Tesorero de la Hermandad y como ese puesto estaba prohibido a los judíos, las entradas de los libros se inscribían a nombre de uno de los cortesanos de la reina. Tampoco faltan ejemplos de la confianza que los gobernantes del Reino de Aragón depositaron en sus delegados judíos. Nos limitaremos a mencionar a algunos que fueron nombrados bailes, es decir, representantes del rey en un lugar determinado que tenían a su cargo el patrimonio real. Entre ellos encontramos a Najmánides en Gerona y a Jehuda ibn Lavi de la Caballería en Zaragoza, en tiempos del rey Jaime I, o a Baḥye Alconstantini en Valencia. Y aun después de la muerte del rey hubo judíos ocupando cargos semejantes en otras partes. Éstos —y otros como ellos— eran los hombres de confianza personales del monarca, y su influencia fue mayor allí donde las autoridades necesitaban contar con servidores fieles, especialmente cuando carecían de funcionarios leales que los sirvieran directamente.

A comienzos del siglo XIV, cuando terminó la Reconquista para el Reino de Aragón, empezó a formarse una clase de altos funcionarios cristianos leales a la Corona que lograron alejar a los judíos y ocupar sus puestos, pero ni siquiera entonces desaparecieron los dueños de grandes fortunas y prestamistas judíos del ambiente cortesano. El proceso que llevó a prescindir totalmente de los judíos tomó impulso por la presencia de ex-funcionarios conversos que al haber pasado a ser cristianos, tenían acceso al escalafón jerárquico en la corte, incluso los puestos más elevados. La conversión fue un fenómeno frecuente en los cortesanos y a él nos referiremos luego.

Por otra parte, al gobernante le resultaba muy cómodo disponer de funcionarios judíos a los que podía encumbrar o hacer bajar con toda facilidad según las necesidades del momento sin sentir ningún remordimiento, especialmente dado que en determinadas ocasiones la Iglesia promovió la promulgación de medidas que prohibían a los judíos ocupar puestos con jurisdicción sobre cristianos. Otro aspecto del proceso de suspensión de cargos a funcionarios y allegados a la corte judíos se traduce en los medios empleados por la comunidad judía para defenderse de cortesanos violentos y de los delatores. Las propiedades del cortesano expulsado de su oficio, a quien por lo general se conde-

naba a muerte, eran confiscadas por el Tesoro Real y al rey nunca le faltaron candidatos para ocupar el puesto vacante. Incluso se dio el caso de cortesanos judíos que esperaban con impaciencia la expulsión de su adversario. Es decir, que también la confianza tenía su límite más allá del cual una relación excesivamente estrecha entre el soberano y el cortesano desembocaba en la pérdida de este último. Como bien dijo Ben Sira, «aléjate del gobernante que mata y no tendrás miedo; y si te acercas no culpes a nadie si toma tu alma; entérate de que estás pisando redes» [23]. Esto aclara el encumbramiento de nuevos individuos, en ocasiones los propios hijos y descendientes de los cortesanos expulsados, que supieron ganarse la confianza del monarca. Pero los hechos pueden interpretarse también de forma opuesta: el rey apreciaba a los cortesanos judíos porque necesitaba contar con allegados que sólo le fueran fieles a él. Estos funcionarios fueron un factor clave para el progreso de la administración real y del estado al que aseguraban ciertas entradas. Podemos encontrarlos proporcionando empréstitos a escala nacional a la Corona como en el caso de la familia Abravalla en el Reino de Aragón en la segunda mitad del siglo XIII. Los préstamos estaban avalados por la recaudación de impuestos anuales y de pagos y ayudas a la Corona que ésta les encomendaba. Entre otros, estaban también los impuestos a que estaban obligados los judíos, en cuya recaudación jugaron un papel muy importante. Es decir, que estos acreedores se hacían responsables de las entradas provenientes de los judíos y esas mismas sumas, a su vez, servían a veces para sufragar las deudas que la Corona tenía contraídas con los recaudadores. Por eso, y como el acreedor tenía que asegurarse cierto beneficio y, además, el monarca exigía por su parte lo que le era debido, se dieron casos en que los recaudadores usaron de medidas severas en contra de sus correligionarios. No sólo calculaban las entradas anuales que los judíos tenían que satisfacer a la Corona, sino que también intervenían en las negociaciones destinadas a determinar las cantidades. Aunque la entrada anual de impuestos directos e indirectos se calculaba en base a las posibilidades reales de las diversas comunidades —posibilidades que venían determinadas para la comunidad judía en España por las condiciones locales de la agricultura, la artesanía y el comercio—. Así, por ejemplo, en fe-

[23] Ed. M. Z. Segal, Jerusalén, 1953, p. 58.

cha próxima a la expulsión hubo judíos castellanos encargados de repartir entre las comunidades el impuesto que se exigió a los judíos para sufragar la guerra de Granada; dos de ellos fueron Jacob ibn Núñez, médico del rey, y Abraham Senior [24].

Estos personajes gozaban a menudo de prerrogativas en el seno de sus colectividades, que se les confirieron en épocas y circunstancias diversas. La familia Caballería, por ejemplo, tenía una mesa en el matadero de la ciudad [25]. Otros recibían diariamente carne gratis de la matada ritualmente, como el cortesano Don Elazar, a quien Ramón Berenguer IV concedió este privilegio. La familia Portela, por su parte, sólo tenía que contribuir con el 20 % del impuesto anual que gravaba a los judíos de la ciudad a pesar de que se trata de una familia que habría podido pagar todos los impuestos que pesaban sobre la comunidad de su propio peculio sin la menor dificultad. Estas exenciones en sí, sumadas a las prerrogativas que otorgaba la Corona, bastaban para perjudicar a todos los judíos en general y a la comunidad a la que estos personajes pertenecían en particular. Pero no parece que los agraciados hicieran de ello una cuestión de conciencia. También es evidente que los métodos drásticos de que se echó mano en ocasiones a la hora de recaudar los impuestos, no favorecieron precisamente a la comunidad judía.

Para entender el sistema de recaudación, hay que estudiar épocas relativamente tardías de la historia del pueblo judío en España, ya que estos últimos años nos dan la pauta de lo que eran esos asuntos en general. En uno de los procesos de la Inquisición que tuvo lugar en Toledo en 1489, tres años antes de la expulsión, contra un converso habitante de Trujillo llamado Gonzalo Pérez Jarada [26], vemos que el acusado justificaba su entrada en la sinagoga diciendo que quería encerrar en ella a los judíos de la ciudad, que contaba con una de las comunidades más numerosas de Castilla en esas fechas, para obligarlos a pagar los impuestos y que por eso tenía las llaves del edificio. Los hombres encerrados lograron huir por una abertura que practicaron en

[24] Véase L. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión*, Valladolid, 1964, pp. 75 y ss.

[25] Véase por ejemplo F. Vendrell Gallostra, *Sefarad* 3, 1943, pp. 1-40.

[26] H. Beinart, *Trujillo, A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion*, Jerusalén, 1980, pp. 305 y ss.

el techo. Se trata en este caso de los impuestos para sufragar la guerra de Granada y de los de la Hermandad que Pérez Jarada tenía en arrendamiento junto con unos judíos. Es evidente que este episodio fue consecuencia de las circunstancias imperantes. Por supuesto, este tema de la recaudación de impuestos dio lugar a castigos y no sólo los deudores corrían riesgos, sino también los arrendatarios y los cobradores que no cumplían sus compromisos. Nos referimos al arriendo directo y cobro de gravámenes y no a préstamos a la Corona por el monto de los impuestos y la cobranza posterior de los mismos a fin de cubrir el crédito. Hubo quienes tuvieron que pasar largos períodos en prisión hasta encontrar garantes dispuestos a exponerse por ellos y a sacarlos de la cárcel. Las asociaciones para arrendar los impuestos, las garantías que había que presentar y otras circunstancias, ponían en peligro tanto a los arrendatarios como a los garantes y explican la severidad con que actuaban los cobradores para asegurar el pago de la cantidad estipulada. En más de una ocasión dejaron oír quejas sobre el sistema en las reuniones de las distintas cortes, viéndose los reyes obligados a adoptar las medidas que exigían los procuradores. Y a todo esto hay que añadir la inseguridad de los caminos y el riesgo de asalto que suponía el transporte de dinero, que podía ser también confiscado por nobles agresivos e incluso por el mismo heredero del trono, como hizo, según ya hemos dicho, el futuro Sancho IV, que se rebeló contra su padre Alfonso X y se llevó el dinero que Don Çag de la Maleha debía entregar al monarca para financiar la guerra contra los musulmanes [27]. En este caso, sin embargo, es posible que Don Çag diera el dinero voluntariamente al heredero, a quien apoyaba su madre contra el monarca. Todas las circunstancias que hemos mencionado contribuyeron mucho a la formación de la imagen de los cortesanos judíos. No sólo la población cristiana buscaba cómo vengarse de ellos; también los reyes, en más de una ocasión, obligaron a la comunidad judía a pagar por los delitos reales o imaginarios de ciertos cortesanos judíos. Los 12.000 maravedís de oro que las comunidades de Castilla tuvieron que pagar a Alfonso X tras el encarcelamiento de Don Çag de la Maleha para no sufrir su misma suerte, son un ejemplo elocuente de este tipo de relación. Los judíos eran responsables del comportamiento de sus cortesa-

[27] A. Ballesteros Bereta, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 890.

nos, cuyos métodos de recaudación, por otra parte, incluían a menudo medidas crueles, ensañamiento y confiscación de bienes, así como la venta de propiedades muebles y raíces de los deudores insolventes sin perdonar a los pobres ni a los desgraciados. Esta conducta, por reprensible que resulte, era por otra parte consecuencia directa de la lucha diaria por la supervivencia y por el mantenimiento de su posición social que tenían que librar estos cortesanos y constituían sólo una faceta de su forma de vida. La otra venía determinada por su contacto con la nobleza cristiana y su tendencia a imitarla. En cualquier caso, sus métodos en la recaudación de tasas les acarreó la enemistad de toda la población. Cuando una buena parte de estos arrendatarios y recaudadores se convirtieron al cristianismo, el odio que se les tenía como funcionarios judíos pasó a ser odio a los funcionarios conversos, prevaleciendo la identificación de estos últimos con los judíos; la responsabilidad de sus acciones individuales, por otra parte, recayó sobre todos ellos, fueran judíos o conversos.

Ya hemos visto cómo se elevaron las distintas personas recibiendo cargos estatales, pero lo más importante es su forma de actuar y lo que hicieron en tanto que cortesanos, así como la actitud que tuvieron con respecto a su pueblo, porque en ello residen las causas de su decadencia. Una simple enumeración de cortesanos de primer orden en los reinos de Aragón y de Castilla basta para demostrar que no hubo ninguna época en que en la España cristiana no hubiera cortesanos judíos. Y si esto es así en lo que respecta a los de primera fila, cuánto más en lo que se refiere a personajes de segundo y tercer orden. Al aumentar su número, por otra parte, aumentaba también la competencia a pesar de que entre las familias de alcurnia, que no eran pocas, existían lazos de parentesco y de amistad. Son conocidos los que unían a R. Me'ir Alguades con la familia de Šelomo ha-Levi de Burgos, o a Benvenisti de la Caballería y a Alconstantini de Zaragoza o entre Šemuel ibn Waqqar y Don Yosef de Écija en Toledo. Estos conflictos formaron en ciertos casos la base de la política general, desbordando su marco. En la Castilla de Alfonso XI, por ejemplo, las diferencias entre Don Šemuel ibn Waqqar y Don Yosef de Écija perjudicaron enormemente al país y provocaron tirantez en las relaciones entre Castilla y el Reino de Granada. El resultado, en lo que a este caso concreto se refiere, es que Yosef de Écija murió en prisión y Šemuel ibn Waqqar en el tormento.

Ya adelantamos antes que hubo en España cortesanos judíos cuyos hijos no siguieron sus pautas de comportamiento. Puede afirmarse que los cargos de cortesano se hicieron en cierta forma hereditarios y que los poetas judíos que comían en la mesa de estas fimilias privilegiadas, estimularon este «derecho» con sus loas de amistad y elogio. Agreguemos que la aceptación de su abolengo familiar —que a veces era real y a veces imaginario—, despertaba en estos descendientes de padres ilustres unos delirios de orgullo y de grandeza que los llevaron a menudo a actuar como si la comunidad judía les debiera honores y pleitesía. Algunos, como la familia Alconstantini, se valieron de documentos reales para que se les contara entre los *nesiim*, rabinos y *dayanim* de las comunidades. Pero entre ellos hubo de todo y por eso hay que enjuiciar su figura por separado, según la forma de ser y la actuación de cada uno de ellos en particular y no por sus orígenes que, por sí solos, no nos dicen gran cosa. Es cierto, por otra parte, que a algunos de ellos se les pueden atribuir las mismas cualidades e idénticos defectos.

En los casos en que se educaba al hijo para cumplir en el futuro las mismas funciones que su padre en la corte real, este último se encargaba de prepararlo. Así lo hizo, por ejemplo, R. Šemuel ha-Nagid con su hijo Yehosef, de quien se dijo:

> Y de todas las cualidades del padre le faltaba una, que no era modesto como aquél, porque fue criado en la riqueza y no tuvo que soportar ninguna obligación en su juventud, se enorgulleció su corazón hasta la depravación y fue envidiado por los príncipes filisteos hasta ser asesinado el sábado 9 de Tevet del año 1066 [28].

En los poemas de Todros ben Yehuda ha-Levi Abul'afia hay muchas referencias a Don Çag de la Maleha (Don Yiṣḥaq ben Ṣadoq), hijo de Abba al Ravia Šelomo ben Ṣadoq, apodado Don Çulema, habitante de Toledo; el padre había sido una persona de grandes méritos, que construyó sinagogas y legó donaciones para mantener el estudio y otras buenas obras. Del hijo cuenta que frecuentaba a mujeres gentiles, jugaba a los dados, sobornaba, etc. Y sobre Yosef ha-Levi, hijo de Še-

[28] A. Ibn David, *Sefer ha-qabalah*, p. 73.

muel ha-Levi de Toledo, tesorero del rey Pedro III, se dice en un documento sobre los desórdenes que hubo en esa ciudad en 1355 al mencionar a un zapatero cristiano que había tomado parte en los alborotos, que era «el señor de una mujer que fue de Don Yosef ha-Levi, hijo de Don Šemuel ha-Levi, tesorero principal mío [del rey]» [29]. Es evidente el abismo que separaba a padres e hijos a pesar de la esmerada educación de estos últimos, que probablemente estuviera a cargo de los mejores maestros, como es el caso del poeta Šelomo de Piera, que tuvo por pupilos a los hijos de Benvenisti de la Caballería y de su mujer Tolosana, que era famosa por su recta conducta y por su dignidad; sin embargo, son bien conocidas las vías que siguieron los hijos al hacerse cristianos. Es decir, que los principios de una cuidada educación judía no garantizaban en absoluto que los hijos fueran a seguir la senda trazada por los padres cortesanos, ni que se mantendrían fieles a su pueblo y lucharían por él. La vida regalada y el afán por parecerse a los otros jóvenes de la corte son dos de las causas de la decadencia de los cortesanos judíos que terminaron por asimilarse al entorno cristiano.

R. Menaḥem ben ha-Qadoš R. Abraham ben Zeraḥ, en el prólogo de su libro *Ṣeda la-Derek*, escrito para el uso de cortesanos judíos, describe lo alejados que estaban del modo de vida judío, ya fuera por ignorancia, por indiferencia o por desidia. En sus palabras:

> Cuando veo que los que están en la corte de nuestro señor el Rey, defienden y protegen al resto de su pueblo cada uno según su jerarquía y puesto; y sin embargo, con el correr del tiempo, atraídos por el lujo y las cosas superfluas, van abandonando los preceptos obligatorios, especialmente los viandantes y servidores y allegados al rey, que son la oración y las bendiciones, el diferenciar lo prohibido de lo permitido en la vianda, la guarda del sábado y las fiestas y las leyes para las mujeres; y también se embriagan, etc [30].

Esta introducción recuerda a la situación que Todros ha-Levi Abul'afia describe en sus poemas. El libro fue dedicado al cortesano Don Šemuel Abrabanel, que poco antes de 1391 se convirtió tomando el nombre de Juan Sánchez de Sevilla.

[29] Véase F. Baer, *JchS*, p. 185.
[30] Ed. de Varsovia, 1880, p. 2.

La obra entera deja traslucir los verdaderos sentimientos de su autor con respecto a la forma de actuar de los cortesanos:

> te hablaré al oído contra reyes sin avergonzarme. Y al hablar clamaré y me lamentaré de que la Palabra de Dios haya sido objeto de burla y de vergüenza [31].

Pero no fueron sólo los hijos de cortesanos honestos quienes siguieron por mal camino. Los hubo también de primera generación que intentaron imitar a la sociedad circundante. Los poemas ya mencionados de Todros ha-Levi Abul'afia, que reflejaban el ambiente de la corte, son muy instructivos al respecto. Describió la forma de vida de los cortesanos y él mismo acabó por adoptarla [32]. Según parece, todo cuanto hizo el anciano rabino Todros Abul'afia para que se arrepintiera fue en vano, a pesar de que contaba con la colaboración inicial del propio poeta. Tras haber hecho penitencia, éste sintió la tentación insuperable de volver a enriquecerse, de elevarse en el escalafón social y convertirse en allegado al rey, dedicándose a los arrendamientos como si ése fuera el ideal al que hay que aspirar. Sus poemas de esa época nos revelan sus remordimientos por la forma de vida que había elegido; habla en ellos de los peligros implícitos a las ocupaciones cortesanas que él conocía muy de cerca. La corte, asegura, tiene atractivos que llevan a abandonar las costumbres de las personas íntegras y la religión de los mayores.

Según él, esos atractivos han minado todo lo que el judaísmo tiene de bueno. Y aunque en sus comienzos él comía en mesas ajenas, ahora contaba con sus propios aduladores y admiradores [33]. No sabemos si hizo algo por sus correligionarios, a pesar de que se jactaba bastante ostentosamente de que el éxito que acompañaba a sus empresas era prueba fehaciente de que Dios aprobaba su conducta. Con ese argumento, trataba de justificar su permanencia en el ambiente cortesano. ¡Qué diferente es su trayectoria personal de la de R. Šemuel ha-Nagid, que tanto hizo por su pueblo!

[31] Idem, *ibidem*, p. 2.

[32] Y. Baer, «Todros ben Yehuda ha-Levi y su tiempo», *Meḥqarim y-Masot be-Toldot 'Am Israel* (en hebreo), Jerusalén, 1986, pp. 269 y ss.

[33] Idem, *Zion* 2, 1936, pp. 51 y ss.

En lo que respecta al comportamiento social, hay que destacar que estos cortesanos fueron los primeros en transgredir las prohibiciones reales tocantes a la modestia y la sencillez en el vestir; se atribuían el título de «Don», que había sido reiteradamente prohibido por el monarca, montaban a caballo y se comportaban como si fueran nobles de nacimiento. Y no faltaron entre ellos los oportunistas violentos y agresivos que recurrieron a la calumnia contra la comunidad y de quienes se llegó a sospechar que eran delatores. Es conocida la actuación de David Mascaran, miembro de una antigua familia aragonesa, así como la no muy ejemplar conducta de Yosef Pecho en Castilla, donde era arrendatario mayor y la suprema autoridad en todos los asuntos concernientes a impuestos de la corte de Enrique II. En 1379, unos judíos rivales suyos y quizás no mucho más recomendables, consiguieron un documento especial llamado «albalá en blanco», que era un cédula real que se utilizaba contra los delatores, y lo condenaron a muerte. La indignación del rey al enterarse de la noticia fue tal, que anuló el derecho a juzgar en procesos penales que tenían los judíos castellanos. Éstos, por su parte, adoptaron diversas medidas para protegerse de los delatores. Los cortesanos, debido a su contacto cotidiano con los gobernantes y con el fin de atraerse sus favores, hablaban de más en ocasiones. La comunidad judía contaba con un medio para evitarlo, que consistía en el acuerdo a que había llegado con el rey, según el cual las propiedades de un delator condenado a muerte pasaban a poder de la Corona. El rey aceptaba el castigo que se infligía al acusado incluso cuando era uno de sus allegados más cercanos, y de esta forma la comunidad podía hacer frente al peligro y defenderse. Ya hemos señalado anteriormente que en las condiciones imperantes en aquella época no era muy difícil encontrar a otro judío que lo reemplazara en la corte cumpliendo la misma función [34].

Hubo una época en que los conversos de mayor categoría de España entraban en el cuerpo eclesiástico; pero, a partir de finales del siglo XIV, comenzó a hacerse más corriente cada vez el caso del converso que pasaba a formar parte del marco estatal cristiano. Entre otras historias, se destaca la del hijo del cortesano El' Azar Golluf, vástago de una familia de rancio abolengo de Zaragoza, que era agente del rey

[34] Véase por ejemplo R. Yiṣḥaq bar Šešet Perfet, *Responsa*, pregunta 234 y ss.

Don Juan y de su esposa Violante; su casa, a semejanza de la de Benvenisti de la Caballería, era un centro de cultura hebrea cuya influencia se extendía más allá de la ciudad donde estaba instalada. Pero su hijo Yiṣḥaq se convirtió al cristianismo pocos meses después de la muerte de su padre acaecida en agosto de 1389, y antes de bautizarse, el rey le prometió que no sería desheredado por haber abandonado su fe. Tras su conversión, mantuvo un pleito con su madre, su hermano y su mujer que lo había abandonado manteniéndose fiel al judaísmo, a quienes reclamaba la herencia. R. Ḥisday Crescas, que fue designado árbitro, recibió la orden de no emitir un veredicto sin contar con el visto bueno previo de la reina. Este converso fue uno de los principales funcionarios del reino. Tomó el nombre de Juan Sánchez de Calatayud y uno de sus descendientes, Gabriel Sánchez, ocupó cargos importantes en la corte de los Reyes Católicos. Otro converso de la misma época fue Šemuel Abrabanel, que ya mencionamos más arriba. Se trataba de personas activas, cultas y capaces a quienes la conversión abría las puertas de una carrera política y permitía elevarse en la escala social. Los disturbios de 1391 sirvieron de excusa a algunos de ellos para convertirse; otros se dejaron influir por Vicente Ferrer y sus prédicas y los hubo también que se convirtieron en la época de desaliento que siguió a la Disputa de Tortosa. Algunos de los numerosos nuevos cristianos detentaron cargos de importancia nacional y su opinión fue determinante para fijar el trato que recibieron los judíos que quedaban a lo largo del siglo xv. Competían con más energía que sus rivales cristianos y estaban totalmente al tanto de las intrigas de la corte; pertenecían a distintos grupos de presión y participaron en rebeliones contra la Corona. El modo de actuar y los métodos que emplearon estos conversos son prueba de la decadencia de los cortesanos judíos, aunque éstos todavía continuaron sus actividades durante el siglo xv, especialmente en Castilla. Los mejores de entre ellos se esforzaron por salvar los restos de las aljamas judías y por hacerlas resurgir de sus ruinas. Se sabe que los dirigentes de las comunidades intentaron intervenir a favor de la nación judía en los reglamentos compuestos en la reunión que tuvo lugar en Valladolid en 1432, pero eran pocos y no tenían la fuerza necesaria para reinstaurar la comunidad. Tampoco la llegada a Castilla en 1483 de Don Yiṣḥaq Abrabanel procedente de Portugal, el importante lugar que ocupó en la corte de los Reyes Católicos y su actuación a favor de los judíos, lograron insuflar nueva

vida al judaísmo español; el fin de los cortesanos judíos del país fue el mismo que el de sus correligionarios en general. El ejemplo de un cortesano, el Rab de la Corte Don Abraham Senior, que se convirtió al cristianismo junto con buena parte de su casa, como veremos más adelante, puede servir de modelo de lo que sucedió con mucha otra gente de su clase. Su conversión fue considerada en el reino como un gran triunfo sobre los judíos [35]. La tendencia centralizadora de la Corona unificada puso punto final a la continuidad de la actuación de los cortesanos judíos tradicionales.

[35] Véase L. Suárez Fernández, *Documentos*, p. 49.

Capítulo VI

LA SOCIEDAD HISPANO-JUDÍA Y SUS RASGOS SOCIALES

Al estudiar la sociedad hispano-judía, se plantea la pregunta de si cabe atribuir al judaísmo una personalidad particular desde el punto de vista social. Después de todo, sus características son similares a las que tenían los judíos de otros países. Vivían en ciudades, villas o aldeas y, en ese marco, la tensión producida por el entorno público y social se plasmaba en movimientos que a veces eran internos dentro de las propias comunidades y que, en ocasiones, sobrepasaban su marco. La sociedad hispano-judía incluía a ricos, personas de clase media y pobres —estos últimos mantenidos por la colectividad—, eruditos, estudiosos, dignatarios religiosos famosos por su sabiduría, médicos, comerciantes, artesanos de todo tipo y campesinos que podían ser arrendatarios o propietarios de las tierras que cultivaban. De todo ello se deduce que, desde el punto de vista social, no eran ni más ni menos inmunes a las tensiones que cualquier otra comunidad. Esa circunstancia determina la red de relaciones de la sociedad judía en España durante los siglos en que existió, aunque la situación social de las comunidades de Israel en España no fue la misma en todos los lugares ni en los diferentes períodos. El cambio de la situación política las afectaba. La España cristiana vivía la Reconquista y consiguientemente, los problemas que traía consigo la repoblación de las zonas fronterizas que dieron lugar a la creación de nuevas comunidades judías. Por otra parte, en las ciudades, aldeas y villas conquistadas por los cristianos había comunidades antiguas que tenían que adaptarse a la nueva realidad. Esto no significa que las comunidades tuvieran que sufrir cambios inmediatos en su organización o en la estructura social que tenían antes de dicha conquista. Los judíos de esas zonas se encontraron (a veces como cau-

tivos rescatados), con colonos judíos que habían llegado de las regiones cristianas. Estos últimos gozaban en los territorios gobernados por los hispano-cristianos de los privilegios a que eran acreedores los colonos; es decir, que se les concedían tierras, haciendas, viñedos, casas y talleres en las zonas conquistadas [1]. Todos unidos reconstituyeron las comunidades sin más roces que los que se dan normalmente en cualquier grupo humano [2].

El carácter que tomaba la vida pública en cada una de las comunidades judías de la España cristiana, ya fuera en los reinos de Castilla-León, en Navarra o en Aragón, estaba determinado por los miembros de las mejores familias que eran «de buen linaje» y tenían posesiones en la ciudad o en sus alrededores. Algunos de estos linajes eran imaginarios y su prestigio provenía únicamente de que la familia se había radicado en el lugar junto con los primeros colonos. Nos referimos por ejemplo a los Abul'afia, Ibn 'Ezra, Alfaqar, Ibn Šošan e Ibn Ṣadoq en Toledo; Caballería, Alconstantini y Golluf en Zaragoza; Abrabalia y Berfet en Barcelona, Portela en Tarragona, etc. No todas estas familias podían acreditar su antigua estirpe y muchas de ellas debían la aceptación que tenían sus pretensiones a este respecto dentro (y a veces fuera) de las comunidades, a sus contactos con el gobierno y a sus relaciones con monarcas, obispos, príncipes y miembros de la alta nobleza. Pero sería injusto afirmar que todos los árbitros sociales y morales de la población judía eran individuos de origen incierto o bien relacionados con las autoridades. Encontramos también grandes rabinos que ejercieron una influencia mucho mayor que los anteriores en el sistema de vida de sus correligionarios y en la dirección de la sociedad judía en esas mismas familias y en otras. Bástenos recordar algunas de las personalidades que hemos mencionado o mencionaremos en los varios

[1] Véase R. Carande, «Fortaleza y Mercado», *Anuario de la Historia del Derecho Español* 2, 1925, *passim*; *Estudios de Historia*, Barcelona 1990, pp. 23-181; J. González y González, *Repartimiento de Sevilla* 1-2, Madrid, 1951; J. Torres Fontes, *Repartimiento de Murcia*, Murcia, 1960.

[2] La colonización de regiones nuevas y, con ello, la demanda de colonización judía, se prolongó hasta la última campaña de la Reconquista en la octava década del siglo XV, cuando el objetivo era la conquista de Granada. Pero en esta campaña final que tenía por objetivo acabar con el último bastión del Islam en Europa, Fernando e Isabel no utilizaron el elemento colonizador judío ni se sirvieron de su iniciativa cuando adoptaron medidas para colonizar los nuevos territorios.

capítulos: Moše ben Naḥman (Najmánides), Šelomo ben Adret, Aharon ha-Levi Na Clara, Ḥisday Crescas, en Aragón; Yosef Orabuena, en Navarra; o Yosef na-Nasi ben Ferruziel (Cidellus), Abraham ibn Šošan, Yehuda ibn Waqqar, Me'ir Alguades y, en el siglo xv, Abraham Benvenisti, en Soria, e Yiṣḥaq Abrabanel, en Castilla. Estas personalidades y otras semejantes determinaron las normas de la vida pública y moral del judaísmo español por muchas generaciones. Ni que decir tiene que en las «buenas» familias se dieron ciertos dirigentes que además de arribistas eran incultos y otros que trabajaron con enorme dedicación para la comunidad judía de su lugar natal o del reino en que residían. Los sabios de Israel en España consideraron un deber el luchar, a veces incluso con la ayuda de los gobernantes, contra los alborotadores, los violentos y los agresores a fin de salvaguardar la disciplina y el bienestar de la comunidad judía. Y cuando veían algún peligro que podía perjudicar la estabilidad interna de la comunidad, no vacilaban en tomar medidas contra los infractores, valiéndose incluso para ello de gente reclutada en el lugar[3]. En toda España, los sabios de Israel se erigieron en salvaguardas de las comunidades, custodiando los principios de un modo de vida basado en la moral pública y social, como debe serlo toda auténtica vida judía.

Con todo, los dirigentes comunitarios y los sabios constituían apenas una pequeña capa de la sociedad judía. La ocupación principal de sus miembros más emprendedores eran el crédito a gran escala, tanto a gobernantes como a personas privadas, y el arrendamiento y la recaudación de impuestos. Fueron los primeros en recibir tierras en las zonas fronterizas y en disponer de almacenes y otras empresas comerciales en muchas partes de España. Junto a ellos había personas de clase media y baja como abaceros y artesanos, que no diferían mucho unos de otros y constituían la mayor parte de la población judía. Un criterio importante para establecer las diferencias sociales en España es el impuesto anual que cada cual tenía que pagar a la caja que había en todas las congregaciones donde se recaudaba la tasa total que las comunidades judías satisfacían al tesoro real. Por su intermedio puede trazarse una línea de demarcación muy clara entre los contribuyentes de importancia o, como se los llamaba, los «grandes pagadores» que

[3] Véase Y. Baer, *Historia* 1, p. 174.

eran como es lógico los menos numerosos, los «medianos» y los «pequeños», como veremos más adelante.

En todas las comunidades había algún «hombre rico» —un comerciante, un prestamista, un propietario de viñedos o de olivares...— en comparación con el cual los demás vivían muy modestamente. Pero no hay que olvidar que el criterio de riqueza es esencialmente relativo. Entre los comerciantes, los draperos de Zaragoza gozaban de una posición especial y ocupaban cargos importantes en la dirección de la comunidad. Había también comerciantes en especias, boticarios, orfebres etc. En una comunidad de unas cincuenta familias, como por ejemplo la de Segovia o la de Ávila en Castilla, la de Teruel en Aragón o la de Tudela en Navarra, nos encontramos con una lista de oficios especializados que cubren una amplia variedad de profesiones y servicios con los que satisfacer cualquier necesidad pública o privada [4]. Con mucha frecuencia los tejedores, zapateros, sastres, carniceros, peleteros, herreros, albarderos, zurradores o curtidores, alfareros, tintoreros y demás, vendían sus propios productos; algunos de estos artesanos tenían cerca de su casa un pequeño terreno donde cultivaban verduras destinadas al consumo familiar. Había también quienes poseían ovejas o vacas que pastaban en los campos comunes de la aldea, la villa o la ciudad. Sólo una minoría era realmente dueña de terrenos en las afueras de la población. Estas tierras de secano en las que crecían cereales, viñedos u olivares, eran cultivadas por el propietario, ayudado en ciertos casos por sus servidores judíos o cristianos o por labradores no judíos. Ésta fue la situación general durante los siglos en que los judíos permanecieron en España, y la lista de las propiedades vendidas con motivo de la expulsión de 1492 lo confirma [5]; sin embargo, los judíos de aquella época no pueden ser llamados agricultores en el sentido actual del término.

En casi todos los núcleos de población, por otra parte, había un médico judío que atendía no sólo a sus correligionarios sino a cualquiera que necesitara de sus servicios tanto en épocas normales como en tiempos de epidemia. Las ciudades manifestaron más de una vez su

[4] Véase F. Cantera Burgos-A. García Abad, *Sefarad* 27, 1967, pp. 39-63.

[5] F. Baer, *JchS* 2, pp. 429-435; R. del Arco-F. Balaguer, *Sefarad* 9, 1949, pp. 390 y ss.

agradecimiento al médico judío. Éste, por su lado, ejercía su profesión a pesar de que las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, prohibían a los cristianos dejarse tratar por médicos judíos y a estos últimos ejercer la medicina. También tenían médicos judíos los reyes, los obispos, los abades y los nobles y el tenerlos era considerado por muchos grandes del reino un signo de distinción. Queda por lo tanto claro que la profesión de prestamista no era, bajo ningún concepto, la única profesión judía, a pesar de que hubiera judíos que se dedicaran a ella [6]. El préstamo era, además, un servicio necesario en una sociedad incapaz de encontrar otra fuente de ingresos financieros y no cosideramos necesario repetir aquí las razones que impulsaron a los judíos a ganarse la vida mediante esta ocupación. La sociedad judía incluía asimismo viudas y huérfanos, gente pobre, funcionarios religiosos, maestros y cantores de sinagoga. Todos ellos eran mantenidos por la comunidad, que satisfacía también los impuestos, de los que estaban eximidos. Las comunidades pequeñas o medianas dependían generalmente en estos casos de sus correligionarios ricos o «grandes» o del vecino del lugar que era lo bastante rico como para hacerse cargo de todas las necesidades de la comunidad. Durante todo el período en que permanecieron los judíos en España, persistió esta especie de apoyo comunitario.

La mayoría de los judíos pertenecían a la clase media: disponían de escaso capital y lo que tenían estaba invertido en su comercio o en su oficio. Cuando se vieron obligados a abandonar el judaísmo como consecuencia de los disturbios de 1391 y a lo largo del siglo xv, llevaron consigo a la comunidad cristiana todos los oficios tradicionales judíos que sus antepasados les habían ido transmitiendo de generación en generación. A veces podemos incluso determinar el origen judío de una persona por su profesión. Pero como veremos más adelante, los conversos cultos no pudieron encontrar un lugar en la comunidad cristiana de la que fueron inflexiblemente rechazados por medio de una legislación destinada a impedir que los que «son de los judíos» (o sea, las personas de origen judío), ocupasen puestos que conllevaran cualquier tipo de jurisdicción sobre cristianos [7]. Pero para la mayoría, es

[6] Véase H. Beinart, «Judíos y conversos en España después de la expulsión de 1492», *Hispania* 24, 1964, pp. 293 y ss.

[7] Véase H. Beinart, *Conversos ante el Tribunal de la Inquisición,* Barcelona, 1983, p. 125.

decir, para la masa de artesanos especializados, el problema vital era el de la pura y simple subsistencia.

La organización dio a cada comunidad judía su carácter, ya que, además de ocuparse de la parte administrativa, las instituciones eran quienes trazaban las líneas sociales demarcatorias y establecían el carácter de las relaciones. Desde un primer momento tenemos que subrayar que la *halaḳa*, es decir, la legislación judía tal como la interpretaron los sabios del pueblo de Israel, fue norte y guía del camino que siguieron los dirigentes judíos. Pero al mismo tiempo, han de tomarse en consideración las condiciones imperantes en la España de aquella época, que influyeron en la resolución de muchos problemas dentro de la comunidad judía. En España, como en el resto de la diáspora, la comunidad constituía la unidad básica de la vida judía organizada. La forma de vivir de cada judío quedaba enmarcada dentro de los límites de la comunidad que proporcionaba también las instituciones imprescindibles a cada persona perteneciente a ella: la sinagoga, el tribunal judío, el abastecimiento de comida *kašer* (permitida por el ritual), el cementerio, en una palabra, cubría todos los aspectos que lleva consigo la organización de la vida judía. En España, el gobierno concedió privilegios a la comunidad judía que la permitían satisfacer todas sus necesidades, ya fueran éstas particulares o comunitarias. Pero dichos privilegios oficiales no cubrían ni determinaban todos los aspectos sociales y públicos. Basta mencionar la educación y las obras de beneficencia de las que ya hemos hablado para entender que todo lo que se creaba dentro de la comunidad judía tenía sus raíces en un organismo vivo. Por lo tanto, podemos ver a la comunidad judía organizada como el faro de seguridad personal de cada judío, a las instituciones comunitarias como su navío y a sus dirigentes como capitanes de cada generación, conduciéndola al puerto seguro de la vida judía.

Para comprender las condiciones en que transcurría esta vida en las comunidades hispano-judías, hemos de tomar en consideración las diferentes condiciones políticas que existían en cada una de las monarquías. La inestabilidad de dichas condiciones fue un factor que jugó un papel determinante en el devenir de todas las comunidades mientras duró la estancia de los judíos en España. Los cambios de actitud por parte las autoridades tuvieron mayor repercusión que las relaciones entre los judíos y el gobierno; a veces influyeron en la forma que adoptó la organización judía e incluso en ocasiones en las propias re-

laciones judías dentro de la comunidad. Pero las vicisitudes no alteraron en su esencia una forma de vida que había quedado establecida ya en la época en que el pueblo de Israel vivía independiente en su tierra. Lo que sí es cierto es que hubo diferencias entre una comunidad y otra en España, de manera que resulta casi imposible hacer generalizaciones sobre su organización. Como señalara Baer acerca de las comunidades judías de Aragón:

> ninguna otra sociedad judía en toda la diáspora aceptó las ideas y las tendencias políticas de su tiempo tan abiertamente como lo hicieron las comunidades de Aragón [8].

Esto es igualmente cierto para otras regiones de España. La influencia del exterior se manifestaba sobre todo en las formas externas y en las funciones de los empleados administrativos encargados de dirigir la comunidad.

En las distintas zonas del país, la influencia local específica tuvo también su efecto sobre la colectividad judía. A este respecto, puede servir de ilustración una respuesta de R. Šelomo ben Adret escrita en 1264, en que se dirige a la comunidad de Zaragoza contestando a una pregunta acerca de la dirección comunitaria:

> La costumbre local en estos asuntos no es igual en todas partes, ya que hay lugares donde los asuntos se resuelven en su totalidad según la opinión de los ancianos y consejeros, y otros donde ni siquiera la mayoría tiene derecho a hacer cosa alguna sin consultar previamente al público y obtener su consentimiento; y hay lugares donde determinada gente ejerce la autoridad y obra de acuerdo a su parecer en todas las cuestiones públicas, y ellos son allí los guardianes [9].

En este punto hay que ver, tal vez, uno de los factores que impidieron en España la creación de organismos nacionales centrales que comprendieran a todas las comunidades. En los anales del judaísmo español sólo consta que se hiciera un esfuerzo unificador sobre bases nacionales en dos ocasiones: una vez en el Reino de Aragón y otra en

[8] Véase Y. Baer, *Historia* I, pp. 113 y ss.
[9] *Responsa,* Livorno, 1778, III, n.º 394.

el de Castilla. En Aragón se intentó en 1354, después de los disturbios que provocaron, durante la Peste Negra, la destrucción de comunidades judías enteras [10]. Entre los promotores de este intento se encontraban R. Nissim ben Re'uben Girondi y Crescas Salomón, que trataron de crear un consejo ejecutivo permanente que representara a los judíos del reino. El consejo habría estado integrado por dos representantes de Cataluña y dos de Aragón, mientras que los reinos de Valencia y de Mallorca habrían contado con un solo representante cada uno. Pero las comunidades de Aragón no lograron establecer este organismo central. Sus promotores trataron de crear un consejo a escala nacional que representara a todos los judíos del reino y negociara con el gobierno los asuntos relacionados con el judaísmo. Internacionalmente, tal cuerpo hubiera beneficiado a las comunidades judías, ya que les habría permitido superar un parroquialismo muy arraigado que prestaba poca o ninguna atención a lo que sucedía en el exterior de la comunidad.

Los judíos de Castilla, por su parte, intentaron fundar una organización central en 1432 en Valladolid. Este experimento fue mucho más práctico y hablaremos de él en detalle más adelante [11].

La organización autónoma a menor escala cristalizó en la Colecta, es decir, los distritos formados por varias comunidades para centralizar la recolección de impuestos. La Colecta creó lazos de unión entre las comunidades, a pesar de que su objetivo era limitado y sólo pretendía formar una caja única para la recaudación de los impuestos debidos a la Corona. Como escribió R. Šelomo ben Adret a la comunidad de Montpellier [12]:

> Que se sepa que nosotros y la comunidad de Villafranca y la comunidad de Tarragona y Montblanch, tenemos una sola caja y una sola bolsa común para todos nosotros con el fin de pagar los tributos e impuesto sobre la propiedad y todo cuanto nos impone el gobierno. Y siempre que quieran concluir nuevos acuerdos en lo que a la fijación de impuestos se refiere o al envío de algún memorándum, o a la emisión de lo que nos solicite nuestro señor el rey, jamás les imponemos nada aun cuando somos los más numerosos y estamos a la

[10] Véase A. López de Meneses, *Sefarad* 19, 1959, pp. 92-131; 321-364.
[11] F. Baer, *JchS* 2, pp. 280-297.
[12] Véase *Responsa* III, n.° 411.

> cabeza de todos los asuntos; pues si actuásemos sin su consejo, no nos prestarían atención. A veces les delegamos gente, y a veces nos llegan delegados de ellos, todo con su acuerdo. Y si no nos prestan atención en cualquiera de estas cosas, los compelemos por medio del poder gubernamental a venir a nosotros o a acordar y ejecutar en sus comunidades de acuerdo a como lo hicimos nosotros. Pero en otros lugares, la comunidad principal puede decretar que las comunidades menores vengan, aun contra su voluntad; en todos estos asuntos, las costumbres difieren según los lugares. Éstas son y fueron siempre la ley y la costumbre entre nosotros.

La Colecta funcionó en toda España y fue un factor importante de las relaciones intercomunitarias en la medida en que estas relaciones estaban basadas en los impuestos pagados a la tesorería del reino.

Otro factor que unificaba al judaísmo español era el Rab de la Corte [13] que servía de juez de apelación en asuntos en que los involucrados eran judíos. Es verdad que R. Šelomo ben Adret en Aragón y después de él R. Ḥisday Crescas fueron nombrados en su momento jueces supremos de los judíos en algunos campos definidos, pero estos nombramientos parecen haber sido efectuados para ciertos propósitos específicos y no tienen paralelo en lo que entrañaba la posición ocupada por el Rab de la Corte en Castilla. Este último no tenía por qué poseer forzosamente el título de rabino para enseñar y juzgar. El titular del cargo podía ser cualquier personalidad pública favorecida por el rey lo bastante digna de confianza como para hacerse cargo del arrendamiento y recaudación de los impuestos reales. Ya R. Šelomo ben Adret había hecho hincapié [14] en la necesidad de establecer la debida diferencia entre las personas que ostentaban dicho cargo y los verdaderos rabinos de Israel:

> Pero quien no es rabino sino un funcionario real, no puede gozar de este título; nosotros castigamos sólo a quien le avergüenza por lo que es, y solamente en el caso de que le avergüenze con actos, no con palabras.

[13] Veáse F. Baer, *JchS 1*, pp. 601-603; S. W. Baron, *The Jewish Community* I, Filadelfia, 1948, pp. 292-294 y *passim*.

[14] Responsa atribuida a Najmánides, n.º 248.

Hay que destacar que el Rab de la Corte no era el rabino principal de los judíos del reino ni estaba a la cabeza de los demás rabinos. El «verdadero» rabino que asumió un papel esencial en la formación del carácter de la comunidad judía de España era, como ya hemos dicho, un dirigente de su generación. En comparación con hombres de semejante talla, el Rab de la Corte no pasaba de ser un funcionario administrativo de la Corona, con una esfera de actividades limitada a la comunidad judía. Por ejemplo, el Rab de la Corte ayudaba a decidir el monto del impuesto que las congregaciones judías del reino tenían que pagar anualmente. Pero tenemos que considerarlo asimismo como el portavoz del judaísmo de su tiempo. No todas las generaciones tuvieron líderes destacados.

Centremos ahora nuestra atención en la organización efectiva de las comunidades. «El Consejo de los siete hombres probos de la comunidad» es una institución fundamental en el judaísmo, pero en España, y especialmente en Aragón, no fue muy frecuente. A primera vista, parece que la expansión del consejo lo único que hace es variar el número de miembros pero si analizamos con detenimiento lo que pasó en Aragón, veremos que tampoco el tipo de representatividad de esta institución fue el mismo. Es muy peculiar la representación según el «estamento»: los «grandes», los «medianos» y los «pequeños». Puede decirse que este tipo de representatividad se estableció relativamente tarde. La influencia que ejerció la ciudad en la España meridional es indudable. Las diferencias entre las distintas capas de la población que cristalizaron en la sociedad cristiana, fue la que inspiró el establecimiento de este Consejo ampliado en las comunidades judías empezando por las más grandes. Este cuerpo ampliado se añadió a las instituciones comunitarias que ya existían, confiriéndolas un carácter más representativo, ya que estaban incluidos en él delegados del público. De esta forma, se establecía un vínculo de unión entre el Consejo y todos los miembros de la comunidad. No obstante, no hay que olvidar que ningún Consejo podía cambiar la naturaleza de la administración pública, que prevalecía tanto en las comunidades grandes como en las medianas. En la novena década del siglo XIII, existía en Barcelona un consejo permanente que contaba con veinticinco miembros consultativos, pero no sabemos con exactitud cuántos miembros tenía. A partir de finales de dicho siglo, los dirigentes de la comunidad empezaron a definir con más claridad sus funciones y ya desde principios del siglo

XIV nos encontramos con un cuerpo de treinta miembros establecido según el modelo del «Consejo de Ciento», el Consejo de los Cien de la ciudad. Esta institución se agregó a la de los siete fieles, a cuyo cargo corrían los asuntos de la colectividad y que, al igual que el Consejo de la ciudad, estaba integrado por representantes de tres estamentos: el superior, el medio y el inferior; procedían según lo estipulado en las regulaciones adoptadas en 1327 [15]. Hemos de destacar el hecho de que en la comunidad judía tenía más peso el Consejo de los Treinta que el Consejo de los Cien en la ciudad. Los integrantes del primero eran personas particularmente distinguidas puesto que todos los asuntos públicos dependían de ellos, y eran elegidos por la rectitud de su conducta tanto a nivel público como privado. Aunque en el Consejo de los Treinta participaban los representantes de las clases media e inferior, de hecho eran los «grandes hombres» que pertenecían a la aristocracia judía de la ciudad quienes detentaban la influencia. Las regulaciones establecían, *inter alia,* que competía a este Consejo nombrar a todos los funcionarios públicos: los fideles *(secretarii),* los jueces de los tribunales religiosos *(dayanim),* los contadores y los tesoreros de las organizaciones dedicadas a la caridad. Sus miembros estaban encargados de organizar la recaudación de impuestos así como de rectificar los reglamentos y nombrar comisiones para ejecutar trabajos especiales. En cierta medida, el Consejo dependía de los fieles, que eran a su vez elegidos por sus miembros. Los primeros eran quienes convocaban a estos últimos y multaban a los que llegaban tarde o no comparecían. Junto con los jueces, elegían al Consejo trienalmente por mayoría de votos. Por otra parte, la actividad de los fieles dependía del consentimiento de los Treinta. La comunidad de Barcelona se siguió administrando sobre estas bases incluso después de la Peste Negra. En 1386 se promulgó en la ciudad una nueva constitución pública que fue confirmada por el rey Pedro IV [16]. En ella se establecía que la comunidad tenía que ser administrada como la ciudad, es decir, mediante el establecimiento de un Consejo Comunitario compuesto por representantes de las tres clases: los notables de la congregación, los comerciantes y los artesanos. Se estableció un complicado sistema para la elección de los dirigentes

[15] F. Baer, *JchS* 1, pp. 251-256; confirmado por el rey Jaime II.
[16] F. Baer, *ibidem* I, pp. 580-594.

comunitarios que era una réplica del sistema municipal. La clase inferior contaba con menor número de votos, a pesar de que tanto los fideles como el Consejo de los Treinta eran elegidos por representantes de las tres clases. Había un consejo interno compuesto por los tres fideles y cinco representantes de cada clase. Cada año, diez miembros del consejo finalizaban sus funciones y eran reemplazados por otros elegidos en su lugar. Las actividades de este Consejo duraron poco. El pogrom de 1391 puso fin a la comunidad judía de Barcelona y la ciudad no volvió a conocer otro Consejo.

En las comunidades medianas, resultaba menos complejo el problema de mantener un cuerpo representativo elegido que se ocupara de los asuntos comunitarios. En las pequeñas, que como ya hemos visto estaban integradas en las Colectas, el problema ni siquiera se planteaba. En la ciudad de Perpiñán, que formaba entonces parte del Reino de Aragón, los consejeros eran elegidos de por vida y su número oscilaba entre 20 y 28. Cuando un consejero moría, se nombraba a otro para reemplazarlo y el mayor defecto del sistema residía en que todos los consejeros estaban emparentados entre sí. En 1384, la Corona dio su aprobación oficial a esta situación a pesar de la oposición de su fiscal [17].

Acerca de la labor del Consejo de Gerona después de la Peste Negra tenemos algunos datos. Parece que la comunidad quedó muy reducida, ya que sólo dos notables de Barcelona se hicieron cargo de sus asuntos internos. Fueron ellos quienes crearon en Gerona dos consejos, uno de veintiséis miembros y otro de dieciséis; también cambiaron las disposiciones que regulaban la forma de elegir a los fideles, a los contadores y a los demás funcionarios. Poco antes del *pogrom* de 1391, la infanta Doña Violante había confirmado la constitución de la comunidad. Debía establecerse un consejo de veintitrés miembros, dos de los cuales tendrían que provenir de la Colecta, o sea, de los municipios vecinos a Gerona. Dieciséis miembros tenían que ser elegidos de por vida, con opción a ser reemplazados cada dos o tres años por otros parientes (hijos o hermanos) que llevaran su nombre. Los otros puestos quedaban reservados para quince personas, cada una de las cuales ocupaba su lugar en el Consejo durante tres años. Los miembros del Con-

[17] F. Baer, *ibidem* 1, pp. 565-568.

sejo podían ser también fideles, pero un cuerpo de electores se encargaba de nombrar anualmente a tres fideles y un tesorero *(clavarius)*. El asesor de impuestos era elegido entre los pequeños contribuyentes y no podía ser pariente de ninguno de los fideles; recibía un sueldo anual. Los fideles, por supuesto, pertenecían a las otras clases sociales [18]. Estas cláusulas se cumplieron incluso después de los *pogroms* de 1391, una vez que la comunidad de Gerona hubo recobrado su antiguo vigor.

En la comunidad de Mallorca (hoy Palma de Mallorca), la dirección de los asuntos comunitarios hasta mediados del siglo XIV estaba en manos de los mercaderes ricos [19]. Los miembros de esta comunidad, por otra parte, eran famosos por sus riquezas y su comercio ultramarino. Mientras el Reino de Mallorca fue independiente, durante el siglo XIV, la comunidad judía tuvo a su frente a seis fideles. De vez en cuando, encontramos asimismo mencionado en los documentos un consejo de ocho «Hombres Probos», pero las condiciones que imperaban en la comunidad isleña parecen indicar que no se trataba de una institución permanente. Tal vez los fideles no estimularan la actuación del consejo ni lo hicieran participar en sus decisiones. Esta situación se prolongó incluso después de que Pedro IV conquistara la isla en 1343, ya que el nuevo rey la ratificó. En 1348, los «grandes contribuyentes», que al parecer habían creado el «Consejo Comunitario», trataron de agregar uno de los menores a los encargados de la distribución de los fondos de caridad. Pero uno de los mencionados grandes contribuyentes presentó una queja ante Pedro IV y el monarca decidió que era mejor que fueran los propios donantes quienes distribuyeran los fondos. Si comparamos con lo que estaba pasando en la Península, hay que destacar que ningún médico ni corredor podía ser elegido para el cargo de fidel de la comunidad, según lo estipulado en un reglamento vigente desde 1356. Baer sostiene [20] que ésta es una muestra de la poca estima en que los habitantes de la isla tenían las profesiones mencionadas; también en ciertas ciudades de la Francia meridional se consideraba a los médicos como personas de nivel inferior, incapaces de servir como diri-

[18] F. Baer, *ibidem* 1, pp. 626-633.
[19] Veáse A. Pons, *Hispania* 20, 1960, *passim*.
[20] F. Baer, *ibidem*.

gentes comunitarios. Pero esto podría ser también vestigio de los tiempos en que Mallorca era independiente porque, de hecho, en Perpiñán no se hacía hincapié sobre el particular. Después de la conquista aragonesa, encontramos en la comunidad de la isla un Consejo de los Treinta compuesto por miembros cuyo nombramiento controlaba el gobernador de Mallorca, y éste, a su vez, representaba al gobierno central.

El Consejo se ocupaba de todos los asuntos concernientes a las comunidades de la isla. En 1374, el rey decretó que los judíos «que habían residido en la comunidad desde tiempos remotos, los honestos y grandes contribuyentes» fueran quienes dirigieran la comunidad. También prohibió cualquier asociación que tuviera por objeto la formación de facciones que anulasen las decisiones del Consejo de los Treinta. En este Consejo estaban representadas dos de las familias más ricas de la isla, los Ḥakim y los Nájar, entre los que no dejaban de haber enfrentamientos y rivalidades. Las divergencias de opinión traspasaban los límites de lo estrictamente personal y se plasmaban en los debates públicos. Moše Ḥakim, que se había autodesignado representante de los intereses democráticos de la comunidad, se presentó en 1378 ante Pedro IV y obtuvo de él la ratificación de ciertas reformas: los fideles serían elegidos por dos años; los miembros de una misma familia que formaran parte del Consejo unirían sus votos y tendrían solamente uno. Pero a pesar de este esfuerzo por democratizar las decisiones, los pequeños contribuyentes no quedaron debidamente representados.

En Zaragoza, el problema de la representación comunitaria era tan difícil de resolver que dio lugar a un debate público en la séptima década del siglo XIII. Dicho debate se centró en la cuestión de cómo pagar el impuesto que tenía que ser satisfecho a la Corona. ¿Había que fijar el tributo por «resolución» o por «declaración»? O, por decirlo de otra forma, ¿serían los asesores, que provenían de la clase de los grandes contribuyentes, quienes decidirían su monto o se confiaría la decisión a la declaración personal de cada uno de los miembros de la colectividad? La cuestión de la recaudación de los impuestos en general es un problema que merece ser estudiado, pero en Zaragoza además se dio una situación peculiar. Los miembros de las clases media e inferior, los «pequeños contribuyentes», se organizaron en una facción para oponerse al sistema de tasación por resolución, alegando que les

perjudicaba. Ambas partes apelaron al arbitrio de la Corona y en las respuestas rabínicas podemos encontrar los ecos del debate[21]. Los «grandes contribuyentes» pertenecían a las familias aristocráticas Alconstantini de la Caballería, Ibn Daud y Alazar entre otras, y querían controlar la dirección de la comunidad. Es lógico suponer que su deseo de hacerse con el poder era mayor que el que pudieran tener los miembros de las clases media e inferior y, por eso, podemos afirmar que el intento de cambiar el sistema de recaudación por parte del «grupo disidente», según se le denomina en los testimonios escritos que nos han llegado, ha de ser considerado un esfuerzo por reformar la situación que reinaba en la comunidad, y no una tentativa de hacerse con el poder. La mayoría de los miembros de la comunidad eran tenderos y artesanos de poca importancia. La tendencia de los artesanos a organizarse por separado, tenía su paralelo en las agrupaciones formadas con fines caritativos, benéficos, rituales o de ayuda mutua. Este tipo de asociación se dio con mucha frecuencia en el siglo XIV y los reglamentos de algunas han llegado hasta nosotros como ya hemos visto. Entre los comerciantes ya hemos mencionado el importante papel que jugaron los draperos o comerciantes en telas, en la dirección comunitaria.

Si comparamos con lo que sabemos de Aragón, las noticias que nos han llegado de Castilla son más bien escasas. El Consejo de Ancianos controlado por el público revistió en ese reino la forma de un «Consejo Cerrado» al que sólo tenían acceso las familias distinguidas, y que controlaba por completo los asuntos comunitarios. Este régimen, oligárquico por su naturaleza, recibió el apoyo de los monarcas castellanos que vieron en él una fuerza importante. Sin embargo, su poder no siempre bastó para hacer frente a la presión popular en la Castilla de aquellos días. Hubo períodos en que el poder de las familias aristocráticas declinó. Este Consejo de Ancianos era el encargado de hacer todos los nombramientos públicos, incluido el de los *dayanim,* los jueces de los tribunales religiosos judíos.

La lista de los funcionarios públicos judíos en España es larga y demuestra, sin lugar a dudas, que los asuntos públicos estaban en manos de una dirección eficiente. Esta dirección era esencialmente ejecu-

[21] Rašba, *Responsa* III, n.º 394.

tiva, pero a veces se encargaba también de funciones especiales como la de controlar las disposiciones públicas o velar por la moral, tanto pública como privada. En las comunidades catalanas, los asuntos públicos eran tratados y dirigidos por fideles *(secretarii)*, llamados también *mukadamim* (adelantados) en Aragón. Con ellos colaboraban los jueces de transgresiones *(berurei averot)*, una institución típicamente catalana que fue trasplantada después de la expulsión de España a otras comunidades judías del Imperio Otomano. La función de estos magistrados consistía en castigar a los que pecaban contra la religión y la moral, especialmente en lo que se refería a la pureza de la familia. Junto a ellos había otros magistrados que eran competentes en cuestiones financieras.

Otros funcionarios comunitarios estaban a cargo de las obras de caridad y los escribas eran responsables de la redacción de documentos y de la contaduría pública. Los fideles de la comunidad de Barcelona, en colaboración con los *dayanim*, tenían la importante función de elegir a los miembros del Consejo por mayoría de votos. Ellos, a su vez, eran nombrados por este último por un año o dos como máximo. Se les prohibía ocupar un puesto fijo y aunque eran el cuerpo ejecutivo de la comunidad, dependían del consentimiento del Consejo en casos como los que entrañaran disponer de una suma determinada de dinero, el envío de emisarios para negociar con el gobierno o el nombramiento de bedeles. Los rabinos consideraban de máxima importancia el nombramiento de los fideles y destacaron la necesidad de elegirlos con mucho cuidado.

Según ya destacamos en el caso de Castilla comparando con Cataluña, la información que tenemos acerca de otras regiones de España es escasa. Los adelantados de Aragón y Navarra eran como los fideles de Castilla. Al parecer, estos adelantados tenían poder absoluto a la hora de dirigir la comunidad ya que en el Reino de Castilla no había consejos. Los llamados veedores gozaban de una posición semejante según se desprende de los documentos. Parece que eran los encargados de supervisar los asuntos públicos junto con los *dayanim*. Vale la pena destacar que fueron precisamente estos veedores, públicamente elegidos, los que resultaron propuestos en la reunión que tuvo lugar en Valladolid en 1432 cuando se echó mano de las personas más apropiadas para dirigir a la congregación judía en la difícil tarea de volver a poner

en pie la comunidad y sus instituciones [22]. No podemos determinar con precisión cuáles eran sus funciones, pero las condiciones que imperaban en la comunidad castellana del siglo xv, llevan a pensar que ocuparon el lugar de los adelantados. Sabemos que no eran tesoreros públicos, cuyas funciones están generalmente bien definidas, porque en el reglamento se menciona a estos últimos. Dicho reglamento alude también a los «inspectores de las necesidades públicas» que cumplían una función distinta del llamado veedor o de la de los tesoreros. Otro funcionario público (aparte de los rabinos y el Rab de la Corte mencionados más arriba), era el bedín, llamado también vedí, albedí, bedinus o albedín. Se trata de una especie de fiscal público o supervisor del orden público en el lugar. Su función puede estar relacionada con algunas de las que comúnmente competían al *Bet Din,* o sea, el Tribunal de Justicia que tenían los judíos españoles. En virtud de su cargo, el bedín exigía el pago de las multas impuestas a los infractores [23]. A partir del siglo xv, su posición declinó.

En el cuadro ejecutivo de las comunidades judías en España, el rabino y los *dayanim* ocupaban un lugar especial [24] pero que escapa, por su complejidad, los límites de este libro. Ya hemos hablado del rabino, sobre todo en su calidad de factor moral y dirigente espiritual de toda la población judía. En lo que concierne a la administración de justicia de los judíos españoles, merecen especial atención los *dayanim,* que eran una especie de jueces legos nombrados en Castilla por los dirigentes de la comunidad. Lo lógico es suponer que también existieron en Aragón. Con el correr del tiempo, esta función se convirtió en un empleo comunitario como tantos otros y cayó en manos de individuos poco versados en la legislación judía. Los sabios de Israel protestaron por la ignorancia de esto titulares del puesto de *dayan*, por su inaptitud en el terreno legal y por su modo de vida. En la literatura de *responsa* hallamos la siguiente descripción:

> Y los *berurim* no consultarán a nadie en asuntos relativos a la elección de sus sucesores; los *berurim,* elegidos desde el año nuevo, no pueden

[22] F. Baer, *JchS* 2, pp. 280 y ss.

[23] Véase el *Fuero de Castilla* en Baer, *JchS* 2, p. 37.

[24] Véase S. Assaf, *Los tribunales y su modo de proceder en el período del Talmud* (en hebreo), Jerusalén, 1924.

> hacer nada sin el dictamen de los consejeros; los consejeros nombran a otro en su lugar cada año; los *berurim* y los consejeros, cuando llegue el momento de nombrar a otros en su lugar, se recluirán fuera de la ciudad y comerán de su propia comida, hasta que lleguen a un acuerdo y declaren, por medio de un cantor de la congregación, en la sinagoga, a la hora de la oración: éste y aquél son nombrados. El nombramiento de los *berurim* y de los consejeros no se decidirá por mayoría de votos; cada uno de los consejeros y de los *berurim* que quiera nombrar a un reemplazante en su lugar puede hacerlo aun cuando sus compañeros no estén de acuerdo con él en el nombramiento del *baror* o del consejero [25].

Esta reglamentación, que fue adoptada en una comunidad, parece indicar que existía ya un tipo de procedimiento en la mayoría de las comunidades del Reino de Aragón. Pero nos demuestra que la elección no se hacía según la voluntad de la mayoría. Los que resultaban nombrados, conservaban la dirección de la comunidad dentro de un círculo reducido de familias.

Cabe preguntarse si estas personas pueden ser consideradas como los *probi homines* de la población judía. Por lo general, las fuentes de que disponemos los consideran «gente honesta», pero no siempre los sabios de Israel fueron de la misma opinión [26]. Entre ellos se dio en más de una ocasión el caso de personajes violentos que intimidaban a la comunidad para que actuara como ellos querían. Los rabinos de Israel, los sabios, los cabalistas y las personas piadosas lucharon contra ellos. Como ya hemos visto, los dirigentes de la comunidad judía formaban parte por lo general de una especie de oligarquía social donde un grupo de familias «aristocráticas» puso cuantos medios tenían a su alcance para conservar la dirección de los asuntos públicos en sus manos.

Las comunidades judías de España redactaron estatutos para dirigir sus asuntos y determinar su modo de vida; en ellos cristalizaron debidamente las disposiciones sociales. La colectividad en su conjunto sabía cuáles eran las condiciones circundantes a que tenía que hacer

[25] Rašba, *Responsa* V, n.° 284.

[26] Idem, *Responsa VII*, n.° 450; B. Z. Dinur, *Israel en la Diáspora* II, 2 (en hebrero), Tel Aviv, 1956, p. 826.

frente y adaptó a ellas su modo de vida. Los estatutos públicos no sólo encaraban los problemas de jurisdicción interna, sino que fijaban también los términos y límites de las relaciones personales y los deberes del individuo para con la sociedad. También determinaban las obligaciones de cada cual en la comunidad. Estos estatutos regularon la vida judía durante muchas generaciones y tras la expulsión, los exiliados los llevaron consigo y los trasplantaron a las nuevas comunidades de África del Norte, el Imperio Otomano y el resto de los lugares donde se establecieron y rehicieron su vida. En España, los estatutos a que aludimos ganaron la aprobación y el aprecio de las autoridades civiles, que los consideraban un medio efectivo para salvaguardar el orden público. En principio, cada comunidad fijaba sus propios estatutos y reglas. Según palabras de Ribaš (R. Yiṣḥaq bar Šešet): «Cada comunidad del reino por cédula real fija sus reglas y leyes» [27]. Los estatutos contribuyeron a mantener la disciplina social y religiosa en la comunidad judía. Vale la pena destacar el hecho de que la comunidad judía no tuvo mucha ocasión de utilizar los amplios poderes que tenía para castigar a los trasgresores (que en ciertas ocasiones incluían también la jurisdicción criminal) e imponer la disciplina pública. Las sentencias pronunciadas por los *dayanim* de acuerdo con la Tora y la *halaḳa* eran reconocidas, confirmadas y ejecutadas por las autoridades cristianas y sus funcionarios.

La ayuda mutua y su organización

El judaísmo encuentra la idea de ayudar al débil y al carente de medios expresada en todos sus aspectos en la Biblia y el Talmud. Y esa idea ha ocupado un lugar prioritario en cualquier lugar donde se formara una comunidad judía a lo largo de la historia. Esta ayuda mutua no se plasma sólo en la asistencia al indigente, sino en la creación de una red de instituciones que venían a cubrir las necesidades del individuo como miembro de su colectividad, incluyendo las derivadas de los preceptos religiosos. En el Talmud encontramos ya referencias a es-

[27] *Responsa,* n.° 272.

tas organizaciones de ayuda mutua [28]. Pero hay que distinguir entre los objetivos y las necesidades de los primeros siglos de la era común, y las que nacieron o adquirieron nuevas dimensiones en el medioevo europeo en general y en el de la Península Ibérica, con sus condiciones específicas, en particular.

En el libro de Diego de Mendoza *Guerra de Granada* [29], encontramos una definición de lo que es una cofradía: «una junta de personas que se prometen hermandad en oficios divinos y religiosos con obras». La definición habla prioritariamente, como vemos, de los principios religiosos y las obras conjuntas. En España, las cofradías se reunían a celebrar un banquete en ciertas fechas fijas, muy a menudo el 7 del mes de Adar, día en que la tradición fija la muerte de Moisés [30].

Dentro de las cofradías, merecen especial mención las que se consagran a cumplir los ritos religiosos relacionados con los difuntos, una obra considerada por el judaísmo como la expresión más alta de la caridad ya que el que la lleva a cabo no espera reciprocidad. A este tipo pertenecen las organizaciones que se dedican a la purificación del cadáver y al entierro. El reglamento de la compañía de Cavafuessas de Huesca, y su funcionamiento a base de trabajo voluntario, fueron aprobados por el infante Don Alfonso el 21 de enero de 1323 y pueden servir de ejemplo de lo que era una hermandad o cofradía de este tipo. Entre otros asuntos, esta cofradía organizaba su actividad en forma de vigilias diarias; sus miembros estaban obligados a participar en los entierros salvo en caso de enfermedad, detención, viaje, necesidad de atender asuntos de la comunidad, o haber alcanzado los sesenta años. Tenían prohibido irse del cementerio antes de que el entierro hubiera concluido y no podían percibir ningún emolumento de los deudos. El pedrero cristiano se encargaba de preparar la piedra para la lápida. Los miembros de la cofradía, por su parte, se obligaban a participar en las oraciones del sábado en la sinagoga que el difunto frecuentara y, antes de eso, a rezar en ella el servicio matutino; tenían que vestirse según la costumbre, etc. El reglamento de la cofradía está

[28] Véase la *tosefta* Baba Batra, cap. XI, *halaḳa* 24-26, ed. S. Zuykermandel, p. 397; *tosefta* Sucah, cap. IV, *halaḳa* 6, ed. Zuykermandel, p. 198.

[29] Véase la edición de C. Rosell, Biblioteca de Autores Españoles 21, Madrid, 1876, p. 72.

[30] Es una costumbre tradicional hasta hoy en día.

contenido en 33 capítulos donde no sólo se establecían los deberes de los miembros con respecto a la comunidad, sino también con el resto de los habitantes de Huesca. Es muy posible que en todas las comunidades hubiera cofradías similares y que algunos párrafos de sus reglamentos fueran idénticos no sólo dentro de la sociedad judía, sino también comparádolos con organizaciones cristianas de idéntico objetivo. Las olas de conversiones de finales del siglo XIV y el surgimiento de una sociedad conversa criptojudía, plantearon el problema del entierro para los que querían enterrar a sus muertos de acuerdo con las prescripciones del rito judaico, amortajados y en tierra virgen. En la primera mitad del siglo XV, encontramos en Barcelona una cofradía de conversos que pretendía seguir con sus costumbres ancestrales. Los conversos de Ciudad Real en la segunda mitad del siglo XV tenían su osario en el cementerio de San Francisco y quizás así pudieran seguir guardando los ritos del entierro judío [31].

Zaragoza se distinguió por sus agrupaciones de beneficencia [32]. La cofradía más importante de la ciudad es la que llevaba por nombre *Bicurolim* (*Bikur Ḥolim*), *confratria visitandi infirmos*, que tenía su propia sinagoga y se mantuvo en actividad hasta la expulsión en 1492. Pero no sólo en Zaragoza encontramos esta cofradía; en realidad, no había una comunidad en España que no tuviera su hospital y su asociación dedicada a la asistencia y curación de los enfermos. Su dedicación era grande, sobre todo en época de epidemia. Estos hospitales eran reconocidos por las autoridades reales y locales; las comunidades tenían también, por otra parte, su propio médico asalariado, al igual que las ciudades.

Otra Cofradía de Zaragoza se llamaba *hocehece* (*osey ḥesed*, hacedores de obras pías) y podemos presumir que su misión consistía en ayudar a conseguir dotes para novias pobres. Una tercera, también zaragozana, tenía por nombre *rodefei ṣedeq* (los que persiguen hacer acciones justas) y se consagraba en general a las buenas obras. Otra, apodada *malvisar* (*malbiše arumim*), tenía como objetivo proporcionar ropa a los pobres. No cabe duda de que las tres se dedicaban a hacer obras de

[31] H. Beinart, *Conversos...*, Reg. *s.v.* Entierro.

[32] A. Blasco Martínez, *La judería de Zaragoza en el siglo XVI*, cap. V (Edificios públicos en la judería), Zaragoza, 1988.

misericordia, pero como no nos han llegado sus reglamentos, solamente podemos conjeturar cuáles eran sus actividades basándonos en el nombre que tenían.

Las comunidades españolas carecían de cofradías específicamente dedicadas a redimir cautivos (*pidyon šbuyim*), como las que encontramos en Italia a partir del siglo XVI. Sin embargo, la falta de agrupaciones consagradas sólo a este objetivo no significa que esas comunidades descuidaran lo que se consideraba su deber primordial: la redención de los cautivos. Ya el Talmud se hace eco de esta obligación cuando afirma que no se redimen cautivos por más de lo que valen a causa de la rectificación del mundo (*Mišna Guitin* 4, 6); es decir, que no hay que pagar por un cautivo un precio indebidamente alto para evitar que los piratas o los secuestradores se dediquen a la extorsión [33]. Cada comunidad, y muy especialmente las que vivían en ciudades portuarias, tenía el imperativo de reunir el dinero necesario para redimir a los cautivos antes de que fueran vendidos.

Zaragoza tenía además otra cofradía llamada *Leyley ašmoroth* (Noches de vigilia) cuyo objetivo era rezar para adelantar con sus oraciones la llegada del Mesías [34]. Es muy posible que esta cofradía estuviera ligada con las ideas de la cábala práctica.

Un sistema voluntario a favor de la comunidad consistía en consagrar los ingresos percibidos por casas o terrenos a obras de beneficencia, como el mantenimiento de la enseñanza y la asistencia a los maestros que se dedicaban a enseñar la Tora con gran dedicación; o la encuadernación de libros de oraciones u obras sagradas en general. Los que contribuían a estas obras de por vida quedaban exentos de pagar los impuestos comunitarios.

Estos rasgos integrantes de la vida de las comunidades atestiguan la entrega en la ayuda al prójimo que forma parte integral de la vida judía.

[33] H. Beinart, «Igron Ibri mi-Sefarad», *Sefunot* 5, 1961, 75-134.

[34] En Polonia, a partir del siglo XVI, había una cofradía llamada *Šomrim la-Boqer* (Guardianes del amanecer) con el mismo objetivo.

Capítulo VII

SIGLO XIV: COMIENZOS DEL ESTANCAMIENTO Y DECLIVE

Reino de Aragón

El resquebrajamiento de las comunidades judías empezó a ponerse de manifiesto en Aragón ya durante el reinado de Pedro III (1275-85). El rey cedió a las demandas de los adversarios de los judíos decretando disposiciones restrictivas en varios campos; sin embargo, él mismo no podía prescindir del concurso que le prestaban los judíos en la administración del país. Entre los cortesanos que sirvieron en su corte se encuentran Moše Alconstantini de Zaragoza y varios miembros de la familia Abravalla de Gerona y Barcelona, que ascendieron notablemente durante su reinado. Uno de los Abravalla acompañó al rey a Sicilia durante su campaña militar de 1282. Pero en los últimos años, perdió la influencia que había tenido en el gobierno. El heredero de Pedro III, Alfonso III (1285-91), continuó durante su corto reinado la política de su padre.

En cambio, Jaime II (1291-1327) tuvo una actitud radicalmente distinta con respecto a sus súbditos judíos y la política que él inició se mantuvo durante el resto del siglo. Su fundamenta consistía en proteger los derechos de los judíos mientras no estuvieran en contradicción con la política oficial de la Iglesia y con la esencia del cristianismo. En consecuencia, el rey mantuvo y defendió la existencia de instituciones públicas judías, contribuyendo a afianzarlas; pero al mismo tiempo trató de difundir el cristianismo entre los judíos por medio de campañas de conversión, aunque sin recurrir a medidas coercitivas. Fue él quien abrió en 1306 las puertas del reino a los expulsados judíos de Fran-

cia [1]y quien defendió en 1320 a sus súbditos judíos de los ataques a comunidades fronterizas durante la invasión de los *pastorellos*, encargando a su heredero Alfonso que se enfrentara a ellos con su ejército. Este último, que reinó con el nombre de Alfonso IV (1327-36), continuó tras los pasos de su padre y otro tanto hizo su sucesor Pedro IV «el Ceremonioso» (1336-86). Pero la Peste Negra provocó una crisis en el reino y acarreó una serie de disturbios antijudíos muy graves. Se acusó a los judíos de haber provocado la epidemia lo que desencadenó una ola de pogroms contra las comunidades hasta el punto de que su propia presencia en el país llegó a estar en peligro. El rey, para sostener a las comunidades que se habían salvado, nombró comisario a uno de sus nobles con la misión de defenderlos. Este cargo, cuyos gastos corrían a cargo de los propios judíos, era provisional y no tardó en ser abolido.

El largo reinado de Pedro IV posibilitó una estabilidad que permitió a su vez reestablecer en gran parte las comunidades, pero no bastó para devolverlas su antigua influencia ni su creatividad. Entre las personalidades más destacadas de este período se cuentan El 'Azar, dirigente de la comunidad judía de Valencia y R. Ḥisday Crescas, abuelo del famoso filósofo del mismo nombre que jugaría un importante papel a favor de las comunidades que se salvaron tras la gran ola de *pogroms* de 1391. Pero los más conocidos eran Don Vidal de la Caballería y El 'Azar Golluf de Zaragoza.

Un grupo de dirigentes tuvo entonces la iniciativa de formar una organización-techo de las comunidades del reino representada por un comité compuesto de seis miembros: dos del Reino de Aragón, dos de Cataluña, uno de Valencia y uno de Mallorca. Su reglamento, que está redactado en hebreo, contiene las firmas de Yehuda El 'Azar, Crescas Salomón y Moše Natan y trasluce la grave preocupación de sus autores por el sufrimiento de la colectividad judía y por la incertidumbre de su futuro. El documento tenía por objeto reorganizar las comunidades estableciendo su representación en el Reino de Aragón ante el rey y el papado, y regulando el pago de los impuestos y las relaciones de las comunidades con el gobierno, clarificando sus funciones en caso de negociaciones con este último y, en resumen, tomando las medidas ne-

[1] Barcelona aceptó a sesenta familias expulsadas.

cesarias para el renacimiento de la vida comunitaria. Al parecer, el reglamento no llegó a aplicarse y no pasó de ser una iniciativa. El fracaso de esta tentativa se debió sobre todo al separatismo local de las distintas comunidades. La mera idea de crear una organización y el esfuerzo invertido por los que intentaron llevarla a la realidad, merece sin embargo un aprecio tanto más cuanto que la tuvieron en momentos en que la Peste Negra y la crisis que produjo, habían tenido graves repercusiones sobre el judaísmo de la Península.

Mallorca

El reino independiente de Mallorca, que incluía el Rosellón, la Cerdeña y Montpellier, no trajo con su instauración cambios significativos en la vida de los judíos que vivían en él. El rey Alfonso III, que conquistó las Islas Baleares en 1285, reconfirmó una serie de privilegios que su padre Jaime I había otorgado a esas comunidades y añadió uno importante que los exoneraba del pago de varios impuestos; les permitió también fijar sus pesas y medidas, adquirir bienes inmuebles, etc. Estipuló asimismo que los judíos tendrían su propio matadero y que en el plazo de cinco años, se establecerían los límites del barrio judío; además, las comunidades podrían cobrar cinco sólidos a cada judío que llegara a Mallorca para negociar en la isla. A cambio de estas medidas, los judíos dieron al rey una subvención especial de 10.000 sólidos. Al año siguiente, Alfonso III autorizó a los judíos mallorquines a apelar al rey en sus pleitos, a cambio de lo cual recibió de ellos un empréstito de 20.000 sólidos en moneda de cuño valenciano. Un año más tarde, en 1287, la comunidad se obligó a entregarle una subvención especial de 30.000 sólidos y el monarca la eximió de pagar los impuestos que abonaban los residentes en las islas alegando que no era justo que pagaran tasas dobles. Pero en 1290 impuso a los judíos una multa de 37.000 sólidos por cobrar intereses usurarios en sus préstamos a los habitantes de la isla, y además les cobró 12.000 sólidos por el derecho de abrir un «*call* de los judíos» y construir casas y puertas en la muralla. Les permitió sin embargo hacer un horno para cocer su propio pan.

La situación de la comunidad empeoró durante la independencia de las islas antes de que el rey Pedro las conquistara en 1343. En 1305

hubo disturbios contra los judíos y cuatro años más tarde, éstos fueron culpados calumniosamente de haber matado a un niño cristiano. El rey ordenó castigar a los alborotadores y limitar estrictamente la presencia de cristianos en el barrio judío. Pero un nuevo tumulto, esta vez en Inca, causó muchos muertos en la comunidad judía, lo que no impidió la llegada a la isla de judíos expulsados de Francia en 1306 [2].

En 1314, llegó a Mallorca un grupo de personas procedentes de Alemania que querían convertirse al judaísmo. Aunque las comunidades de Teruel y de Gerona los habían rechazado previamente por el gran peligro que para cualquier comunidad suponía el albergar prosélitos, la de Palma los admitió. Esta decisión causó un gran furor en la isla y su obispo, Guillermo de Villanova, consiguió que el rey Jaime III de Mallorca diera orden de confiscar la sinagoga de Palma y de hacer de ella una iglesia que recibió el nombre de Santa Fe. A la comunidad se le impuso una multa de 150.000 florines en moneda mallorquina que fueron recolectados con gran dificultad [3]. En 1315, el monarca mandó confiscar los bienes de los judíos de Palma dejándoles sólo lo necesario para su supervivencia. Únicamente tras la satisfacción completa de la multa accedió a recibir de nuevo a la comunidad bajo su patrocinio. A pesar de este golpe, la aljama pudo organizar su vida comunitaria y obtener otros privilegios del rey algunos de los cuales merece la pena destacar: el judío que, estando encarcelado, declarara su deseo de convertirse al cristianismo, tendría que hacerlo ante dos judíos manifestando que se convertía por voluntad propia; si lo negara en su presencia, no sería obligado a convertirse. La Inquisición papal no procedería contra judíos sin contar previamente con el permiso del rey; los adelantados de la comunidad podrían juzgar a los que transgredieran los acuerdos comunitarios, etc. El rey no tardó asimismo en permitir la construcción de una nueva sinagoga a condición de que no fuera tan grande ni tan lujosa como la anterior. Las negociaciones en torno a la edificación de la nueva sinagoga se prolongaron durante varios años porque la comunidad entendía el peligro que suponía el que hubiera una iglesia (la antigua sinagoga confiscada), dentro del barrio

[2] Entre ellos R. Aharon ha-Cohen, autor del libro *Orkot Hayim (Caminos de vida)*. En la isla fue alumno de R. Šemto Falcón.

[3] Pagados así: 100.000 al rey, 5.000 al obispo y el resto consagrado a la construcción de una capilla en la iglesia de la Santa Fe.

judío [4]. El monarca accedió a permitir la apertura de una puerta en la calle que llevaba a la iglesia, pero los judíos tuvieron que pagar por ella unas 65.000 libras de moneda mallorquina.

Tras la muerte del rey de Mallorca Sancho I, el virrey Felipe confirmó los privilegios otorgados a los judíos en nombre de Jaime III en 1325. Dos años más tarde, prohibió la conversión por la fuerza de judíos y de sus esclavos paganos. Permitió el traslado de la casa de la moneda a un corral cercano a la iglesia de Santa Fe por el que la comunidad, que al parecer tenía la prerrogativa de la acuñación de la moneda, se obligó a pagar un arriendo anual.

Jaime III ordenó la imposición de un impuesto per cápita sobre los judíos de Mallorca. Cuando éstos fallaron en el pago en el año 1332, les impuso una multa que la comunidad tuvo que satisfacer durante siete años y medio. En esa época, los judíos de la isla mantenían su autonomía judicial en virtud de un privilegio concedido por el soberano.

Cuando Pedro IV se apoderó de las islas en 1343, la situación de los judíos mejoró. En su campaña militar, el monarca iba acompañado por maestre El 'Azar ibn Ardut de Huesca, que formaba parte de su séquito y a quien donó una tienda en recompensa por sus servicios. Hisday Crescas, abuelo del famoso filósofo del mismo nombre, le prestó dinero para cubrir los gastos de la campaña. El nuevo rey abolió el impuesto per cápita que había establecido Jaime III y de nuevo confirmó los privilegios otorgados a los judíos. Tomó asimismo medidas a beneficio de comunidades de varios puntos de la isla.

La Peste Negra y sus secuelas tuvieron repercusiones muy graves para las comunidades judías de las Baleares [5]. En 1374, la población cristiana solicitó la expulsión de los judíos a causa de los disturbios locales de la isla y el rey tuvo que hacer grandes esfuerzos para mantener la calma. En 1375, ordenó a los *jurats* de Palma que devolvieran a la comunidad los 40.000 sólidos que habían tomado prestados de los

[4] Ni siquiera en 1331 se resolvió el problema de la construcción de la sinagoga. El rey ordenó al virrey de Mallorca que ayudara a la comunidad a construirla a pesar de la intervención del papa Juan XXII.

[5] En 1372 hubo un *pogrom* en la ciudad de Inca y muchos judíos abandonaron la isla. El rey ordenó la reorganización del barrio que, en su opinión, había sido la causa de los disturbios.

judíos. Algunos individuos destacados de la aljama en esa época eran el médico Leo Grech (Yehuda Mosconi), que llegó a Mallorca en la cuarta década del siglo y R. Yiṣḥaq Nifoci (o Nefoci), astrónomo y astrólogo [6]. A finales de la sexta década del siglo, R. Šelomo Zarfati y R. Vidal Efraim Gerondi mantuvieron correspondencia con R. Yiṣḥaq ber Šešet Berfet (Ribaš) [7]. R. Vidal preparó para el infante Juan algunas cartas astrológicas [8]. Entre los cartógrafos de la isla que se distinguieron en el servicio del rey hay que mencionar a Crescas Abraham (muerto en 1387) y su hijo Yehuda Crescas, ambos *magistri mapamundorum et buxolarum*. En la vida comunitaria se distinguió R. Yona Desmaestre [9], que estaba al frente de una *yešiba* que supuso un aporte fundamental a la vida religiosa de la isla. Ni él ni R. Ḥisday Crescas escatimaron esfuerzos para intentar restaurar la vida comunitaria. Otros personajes importantes fueron el médico maestre Aharon Abdaljac y Šelomo ben Abraham Benalil, que fue nombrado *mustasaf* de los judíos de Mallorca.

Entre los judíos mallorquines hubo poderosos mercaderes que se dedicaban al comercio marítimo internacional, que estaba organizado por medio de comendas del mar con Alejandría, Sicilia, Sardinia y otros puertos del Mediterráneo. El comerciante más distinguido fue Yosef Hakim, que en 1370 era abastecedor de trigo para el ejército apostado en Sardinia. Estos mercaderes proveían a la isla de alimentos en años de sequía y aunque ellos mismos no poseían barcos, el rey obligaba a los capitanes de las naves a que aceptaran sus cargos. Formaban un grupo escogido de la comunidad la mayoría de cuyos miembros eran artesanos y pequeños agricultores que a veces poseían esclavos moros. Los judíos del Norte de África tenían un permiso real que les permitía comerciar con la isla y algunos judíos mallorquines traficaban y comerciaban en distintos puertos de esa zona.

[6] En 1390 era uno de los rabinos de Mallorca. Durante los *pogroms* de 1391 se convirtió para salvar la vida, pero después se fue de la isla y se asentó en Jerusalén, donde se arrepintió de lo que había hecho y retornó al judaísmo.

[7] Véase *Responsa* I, n.º 376, 377.

[8] Murió en 1391 santificando el Nombre de Dios.

[9] Biona del Maestre. Era suegro de R. Šim'on ben Ṣemaḥ Durán.

Castilla

El final del siglo XIII en Castilla, que correspondió con el reinado de Sancho IV (1284-95), fue testigo de las luchas de este rey por sofocar las rebeliones de los nobles y de su guerra victoriosa con Marruecos. En su corte había varios cortesanos judíos, siendo el más importante Don Abraham Barchilón. Junto con él, se destaca Don Abraham ibn Šošan, un erudito muy estimado en la sociedad judía que ejerció de almojarife de la reina. Don Abraham Barchilón, por su parte, tenía por misión recaudar impuestos y deudas pendientes con el rey y también arrendó las rentas de los almojarifazgos de Toledo y Murcia y las salinas. Su socio en parte de sus actividades fue el poeta y cortesano Todros ha-Levi Albul'afia. Pero no eran ellos los únicos. Entre los allegados a la corte se contaban también los médicos hermanos Yiṣḥaq y Abraham ibn Waqqar, a quienes ya hemos mencionado.

Ni en los últimos años del siglo XIII ni en los comienzos del siguiente encontramos cambios radicales en la actitud gubernamental con respecto a los judíos. El rey Fernando IV (1295-1312) se opuso a las presiones de la Iglesia que quería prohibir a los judíos el ejercicio del préstamo a interés, afirmando que el asunto era de exclusiva incumbencia del rey ya que los judíos pertenecían al patrimonio y al fisco del monarca.

Durante su reinado, poco después de que sucediera en el trono al rey Sancho, apareció en Ávila un supuesto profeta, un hombre iletrado que aseguró que estaba cercano el advenimiento del Mesías y, con ello, la redención del pueblo judío y el final de la dispersión. Aunque sabemos poco del contenido de sus profecías, es sabido que sembraron la consternación en los círculos rabínicos, afectando especialmente a R. Šelomo ben Adret (1233-1310) de Barcelona. Este tipo de manifestaciones despertaban las esperanzas del pueblo llano y, al fallar, sumían en la crisis y el desengaño a toda la comunidad. R. Šelomo, dirigente del judaísmo catalán y una de las grandes personalidades de España en general, veía con gran prevención las profecías de esta índole a las que consideraba muy peligrosas, y supo conducir a la población judía con mano firme. Aunque en asuntos de bienestar público no exigía siempre aplicar con rigor las leyes de la Tora sino que tomaba en consideración las exigencias del interés comunitario, en la cuestión de los falsos «profetas» se mostró inflexible. Entretanto, había aparecido otro en

Ayllón, una aldea castellana de cuya comunidad sabemos muy poco. Ambos personajes fueron considerados precursores de grandes acontecimientos que habían de ocurrir el último día del mes de Tamuz (finales de julio) del año 1295, fecha en que los judíos recibirían la señal de que la redención había llegado por el sonido del *šofar*. La respuesta de R. Šelomo a R. Ya'acob ibn Crisp de Toledo fue drástica: «coged un bastón y golpeadlos en el cráneo». Estas duras medidas atestiguan de su sentido de la responsabilidad en cuestiones que ponían la tranquilidad comunitaria en entredicho. Es el mismo que encontramos en su maestro Najmánides y en sus colegas R. Aharon ha-Levi Na Clara y R. Yom Tob Ašvili entre otros.

A comienzos del siglo XIV, conmocionó a la comunidad judía de Castilla la conversión de un médico burgalés llamado Abner al cristianismo, donde tomó el nombre de Alfonso de Valladolid. Los conversos no escaseaban, pero este nuevo personaje propuso medidas para obligar a los judíos a convertirse en masa. En una serie de libros, el más importante de los cuales se llamó en el hebreo original *Moreh Ṣedeq* y fue vertido al castellano en una traducción que él mismo supervisó y que llevaba por título *Mostrador de Justicia*, trataba de las dificultades que llevaba consigo la conversión de judíos y lo que había que hacer para forzarlos a bautizarse. Él fue el primero en proponer un sistema completo con este objetivo. En su obra se hace patente el odio que sentía por el judaísmo, reflejo de un resentimiento personal contra su propio pasado, contra su pueblo y contra todos los principios y enseñanzas de su antigua religión, llegando hasta el punto de abogar por el uso de la fuerza y los *pogroms* para suprimirlos. Fue muy activo en la segunda década del siglo XIV, durante el reinado de Alfonso XI (1312-50), pero ya antes, en 1313, se había reunido en Zamora un concilio eclesiástico en que el sínodo exigió que se cumplieran las disposiciones de la Iglesia con respecto a los judíos, como la prohibición de ejercer cargos públicos, la observancia de las medidas que la Iglesia preconizaba para evitar el contacto entre judíos y cristianos, el pago de diezmos de los judíos a la Iglesia, la prohibición de la usura, la obligación de llevar una señal distintiva en la ropa, etc. Los mismos puntos fueron adoptados por las cortes que se reunieron aquel año y que añadieron a la larga lista, la anulación de privilegios de los judíos en pleitos penales entre judíos y cristianos.

Cuando el rey Alfonso empezó a reinar sin tutela en 1322, la influencia judía se hizo de nuevo presente en la corte en la persona de Yosef ha-Levi, apodado Don Yosef de Écija, que fue nombrado almojarife mayor. Era, además, el único judío miembro del Consejo Real y jugó un papel importante en las relaciones comerciales y políticas de Castilla con el Reino de Granada. Pero no le faltaron adversarios, entre los que se contaron judíos como los hermanos Ibn Waqqar y varios nobles y cortesanos cristianos. Otro de los protagonistas de estas intrigas era el noble Gonzalo Martínez de Oviedo, que fue nombrado en 1336 maestre de la Orden de Alcántara y que se había engrandecido a la sombra de Don Yosef de Écija. Este personaje propuso la expulsión de los judíos de Castilla en 1339 cuando Abu-l-Malik (Abolmelic), hijo y heredero del rey de Marruecos, invadió el sur de Castilla. Su plan era paralelo a las relativamente recientes expulsiones de Inglaterra (en 1290) y de Francia (en 1306) [10]. Pero la victoria sobre el invasor y la intervención de algunas personalidades como la del cortesano Moše Abzaradiel, pusieron fin a sus planes.

A comienzos del siglo XIV llegó a España R. Ašer ben Yeḥiel, al que la comunidad de Toledo había ofrecido el puesto de rabino de la ciudad. Tomó el cargo en 1305 (moriría unos 23 años después) y residió en dicho lugar a partir de entonces con sus hijos R. Ya'aqoḇ, autor de un compendio codificado de las leyes del judaísmo llamado *Arba Turim (Cuatro columnas)*, y R. Yehuda, que heredó su cargo en el rabinato. Los tres se mantuvieron con el módico estipendio que les pasaba la comunidad y los préstamos eventuales que hacían. Ellos llevaron a España la enseñanza rabínica a la manera que se hacía en Aškenaz (Alemania), ya que allí había sido R. Ašer alumno del gran rabino R. Meir de Rotenburgo, y testigo de la persecución que sufrió su maestro. R. Ašer no tardó en ser reconocido como la más alta autoridad religiosa y legal de la Península e incluso la reina Doña María de Molina le encargó resolver algunos casos legales.

El rey Alfonso XI, entretanto, vacilaba en su política con respecto a los judíos. En 1342 intervino ante el papado para que se autorizara la inauguración de una sinagoga recién construida por Don Yosef de

[10] En 1281 lo había intentado Alfonso X. La Navarra judía fue víctima de un grave *pogrom* en 1328 y sólo en Pamplona lograron las fuerzas del rey salvar a la comunidad.

Écija, destacando en su petición el importante papel que los judíos jugaban en su reino y la gran ayuda que podían prestar en caso de guerra contra posibles invasores del norte de África. Pero en 1348, las cortes reunidas en Alcalá adoptaron una legislación antijudía. La clave de las leyes aprobadas residía en la solución económica que existía entre los judíos y los cristianos, sobre todo por las deudas que los segundos tenían contraídas con los primeros. Alfonso se vio obligado a dar su visto bueno a una moratoria y a prohibir el préstamo a interés. En aquel mismo año se declaró en España la Peste Negra y aunque Castilla la sufrió menos que el Reino de Aragón, también allí hubo *pogroms* contra los judíos. Por otro lado, y en un esfuerzo por favorecer a estos últimos, el monarca les permitió adquirir tierras en las márgenes del río Duero, en la parte sur, por valor de 20.000 maravedís y en la norte, por 30.000 maravedís. Este permiso tenía como objetivo asentar a judíos en una región donde apenas había y aunque no se vio coronado por el éxito, puede que esté en la base de la fundación de pequeñas comunidades en tierras de Galicia. Al morir el rey en 1350, el panorama cambió y las nubes empezaron a empañar el horizonte del pueblo judío asentado en la zona.

Capítulo VIII

LOS JUDÍOS DURANTE LA GUERRA DE LOS HERMANOS

Las consecuencias de la Peste Negra no fueron las mismas para Aragón que para Castilla. En la segunda mitad del siglo XIV, este último reino sufrió un desastre demográfico que dejó despobladas algunas de sus zonas. En 1354 se produjo en Sevilla un alboroto local contra la comunidad judía que fue como un eco tardío de la Peste Negra, aunque al parecer las causas estribaban en tensiones y odios locales.

Pedro I (1350-69) llevó a cabo una política de centralización de su gobierno implantando un régimen cuya tiranía estaba reforzada por su carácter personal. Su guerra con Aragón acarreó al reino graves repercusiones económicas y el rey se vio en la necesidad de echar mano de las reservas financieras del país, lo que le llevó a mantener una actitud favorable a los judíos, instrumentada por su valido Alfonso de Albuquerque, que era el que llevaba las cuestiones políticas del gobierno. En 1351 se reunieron las cortes de Valladolid y los procuradores emitieron de nuevo sus quejas contra los judíos, pero el rey sólo aceptó sancionar las medidas menos graves de entre las propuestas, como la prohibición a los judíos de usar nombres cristianos, vestir determinada ropa, etc. Cuando le pidieron que renovara la interdicción que había ordenado su padre Alfonso del logro y de la usura, respondió el rey que haría «como fallare que es más servicio e pro de la tierra». También permitió a los judíos «tomar alcalde de los ordinarios» para sus pleitos con deudores cristianos, autorizándolos de esta forma a cobrar las deudas que éstos tenían contraídas con ellos [1]. No sabemos si su

[1] *Cortes II*, Madrid, 1803, p. 40.

actitud estuvo influida por el consejo de su valido o por el de su tesorero, el cortesano judío Šemuel ha-Levi. Este último, que contaba con la plena confianza de Alfonso de Albuquerque, a cuyo servicio estaba ya antes de entrar al del rey [2], llegó a ser muy poderoso. Fue él quien construyó en las inmediaciones de su casa la famosa sinagoga toledana que posteriormente sería convertida en iglesia y tomaría el nombre de El Tránsito. Lo hizo en los años 1357-58, desafiando con ello la ley adoptada por el sínodo en Zamora en 1313, y se la dedicó al rey. No se sabe por qué, perdió el favor del monarca hasta el punto de que éste terminó por ordenar su ejecución y la confiscación de sus bienes.

Pero Don Šemuel no fue el único judío al servicio del rey. También lo fueron el tesorero de Sevilla Yuce Abenha-la y, algo más tarde, Yosef ha-Levi, sobrino de Don Šemuel; Meir ibn Nahmias, el almojarife de Toledo y otros. Los judíos seguían siendo funcionarios de la tesorería, arrendadores y recaudadores de impuestos, y los hubo incluso encargados de recaudar los ingresos de iglesias y monasterios. El rey favorecía, pues, a los judíos, y quizás haya que ver en ello el motivo del rápido crecimiento del número de judíos durante su reinado. Entre los que llegaron entonces se contaba el astrónomo y médico granadino Aben Zarhel. Las leyes interdictorias adoptadas por las Cortes en 1348 no se aplicaban de hecho.

El principal rival del rey era su hermano Enrique de Trastámara, que esgrimió argumentos antijudíos en su oposición al rey Pedro. El principal era que el país estaba en manos de los judíos, que se estaban enriqueciendo a costa de los cristianos, como lo demostraba el caso de Šemuel ha-Levi, que era el prototipo de esta situación. Una de las primeras expresiones de la animosidad que se había gestado fue la invasión de Toledo por parte de gente de Don Enrique en 1355. Sus partidarios mataron en el pequeño barrio de Alcana a unas mil personas, pero el barrio central de los judíos estaba bien guardado y Don Enrique no intentó atacarlo. El rey se enfureció tanto al conocer las noticias que excluyó de su perdón en la ciudad a «los que fesieron algunos maleficios contra los mios judios en la mia juderia de Toledo» [3]. Pero

[2] F. Baer, *JchS* 2, pp. 175-186.
[3] F. Baer, *ibidem*, pp. 185-186. En el alboroto participaron también moros.

Toledo no fue el único escenario de escaramuzas. Le siguió Cuenca, y es muy posible que en otros lugares hubiera también grupos de cristianos que infligieran graves daños a las comunidades judías.

Los levantamientos fueron los primeros síntomas de lo que se convertiría en una guerra de Don Enrique contra el monarca y, de paso, contra los judíos. En 1360, apoyado por Pedro IV de Aragón, el pretendiente al trono invadió La Rioja. La situación se dejó sentir en las comunidades de Nájera y Miranda, donde Enrique contó a este respecto con la colaboración de la población cristiana local. Pero Pedro logró vencer a su hermanastro en esta ocasión y en 1362, dos años después, todavía se quejaban los habitantes de ambas ciudades de lo injusto que había sido el castigo del monarca [4].

Los años de más graves consecuencias para las comunidades judías fueron de 1366 a 1369, en que muchas estuvieron al borde de la destrucción. La agitación antijudía se convirtió en el arma más poderosa para luchar contra el rey Don Pedro, pues bastaba con esgrimirla para que ciudades y villas se alzaran contra sus habitantes judíos. Enrique huyó a Francia, donde reclutó efectivos para que le ayudaran en su lucha contra su hermano. El odio tradicional de estos mercenarios por los judíos que tenía su paralelo, por otra parte, en el de los ingleses empleados por el rey, añadió fuego a la hoguera. La guerra de los hermanos tuvo graves repercusiones para la población. En primavera de 1366, Enrique cruzó la frontera al mando de un ejército integrado por franceses dirigiéndose a Calahorra y Burgos. En esa misma época, un *pogrom* aniquiló casi por completo a la comunidad de Briviesca; lo mismo sucedió algo más tarde con las de Aguilar de Campóo y Villadiego. En otoño de 1367, estallaron disturbios antijudíos en Valladolid durante los cuales ocho sinagogas quedaron destruidas. Otro tanto pasó en Paredes. Todas las comunidades de La Rioja sufrieron de abusos y motines en mayor o menor medida. Entretanto, Enrique conquistó Burgos, que no opuso resistencia, y convocó las Cortes en dicha ciudad en 1367. Los procuradores del reino pidieron la disminución a la mitad de las deudas contraídas con judíos y que se prohibiera a éstos detentar cargos y oficios en el gobierno. A pesar de que las demandas de las Cortes eran claramente consecuencia de su propaganda antiju-

[4] Véase F. Cantera, *Sefarad* 2, 1925, p. 330.

día, Enrique se vio obligado a responder que no había en el país personas capaces de servir como recaudadores de impuestos como no fueran los judíos que tenían dichos cargos. Los procuradores, por su parte, insistieron solicitando que se prohibiera la entrada de médicos y otros funcionarios judíos en palacio. Los partidarios de Enrique veían en los judíos la causa de todos los males que afligían al país, mientras que el pretendiente los utilizaba más bien como un medio para llegar al trono de Castilla. En marzo de 1366, había exigido un millón de maravedís a la comunidad judía de Burgos. Ante la amenaza de que sus miembros serían vendidos como esclavos si no pagaban, la comunidad se vio obligada a vender incluso los adornos de la Tora *(rimmonim)*. Poco después, el futuro rey entró victorioso en Toledo e impuso la misma multa a los judíos de la ciudad.

Pedro resultó victorioso en la campaña contra su hermano en 1367, pero Enrique no cejó por eso en sus exigencias. En octubre de ese mismo año, exigió de nuevo a la comunidad de Burgos otro millón de maravedís, pero ésta se negó a satisfacerlo esperando que el rey viniera en su ayuda. Sus esperanzas resultaron infundadas y finalmente tuvo que abonar el dinero. Enrique impuso multas a otras comunidades, entre ellas Palencia. Pero aún más que ésta sufrió Toledo, a la que demandó el pago de 20.000 doblas de oro (880.000 maravedís). Los bienes de los judíos fueron vendidos en pública subasta y la comunidad quedó empobrecida.

El Sur no quedó mejor parado. Con el acuerdo del rey Pedro y como respuesta a la ayuda que recibió de Granada, los judíos de Jaén tuvieron que autorrescatarse para no ser vendidos como esclavos. Sólo la reina Juana apoyó a las comunidades castellanas cercanas a las fronteras de su reino, Navarra.

En 1369 Enrique mató con sus propias manos a su hermano y se apoderó del trono. Su reinado duró diez años y, de hecho, su victoria es también la victoria de la política antijudía que había preconizado durante la guerra. Las Cortes convocadas en 1369 y en 1371 en Toro son una expresión de este hecho. Pero, como ya hemos señalado, el nuevo rey había utilizado los sentimientos antijudíos para sus propios fines y, una vez en el poder, se dedicó a restaurar el orden político y a estabilizar la situación del reino, y aunque los motivos antijudíos no cesaron, de hecho salió en defensa de los judíos. Tuvo que hacer concesiones a ciertas demandas que perjudicaban a los acreedores judíos y tomar otras

medidas como la preferencia en juicio de testigos cristianos a judíos, la separación de barrios, la imposición de la señal distintiva en la ropa, etc., pero en esencia, el rey afirmó estar actuando en la línea de su padre Alfonso XI, de quien se consideraba heredero legítimo. Como él, adoptó medidas como la de prohibir a los judíos el uso de nombres cristianos y otras de importancia relativamente secundaria para satisfacer con ello las demandas de las Cortes, pero aceptó la colaboración de judíos en importantes cargos de la corte, entendiendo que eso redundaba en bien del reino. Entre otros, estuvo a su servicio Yosef Pecho, almojarife de Sevilla en 1369 y arrendador mayor de los impuestos del reino en 1372. En los últimos años de su reinado, sin embargo, el judío perdió su favor y le impuso una multa de 40.000 doblas de oro. Posteriormente, durante el reinado de Juan I, sacarían algunos judíos contra él una albalá en blanco y sería condenado a muerte.

En el reino de Murcia y obispado de Cartagena, Šemuel Abravalla arrendó los ingresos del reino en 1374 y estos dos personajes mencionados no fueron los únicos que se dedicaron al arriendo y cobro de los impuestos. Por otra parte, a pesar de la prohibición que pesaba sobre los judíos de ejercer la medicina, encontramos a varios médicos en diferentes ciudades del reino. Uno de ellos fue Yosef ibn Waqqar, que sirvió al monarca en algunas misiones diplomáticas; y otro, el médico sevillano Don Çuleima, de quien sabemos que cobraba mil maravedís anuales por sus servicios.

La propaganda antijudía encontró eficaces colaboradores en algunos judíos recién convertidos. Uno de ellos fue Juan de Valladolid, que tuvo una disputa en Ávila con R. Moše ha-Cohen de Tordesillas en 1375, una época que se caracteriza por un ambiente social lleno de odio antijudío. En las calles de Sevilla, el portaestandarte de ese odio era el cura Ferrant Martínez, que en 1378 inició una campaña de confiscación de sinagogas para su conversión en iglesias. En este punto, se consideraba a sí mismo el brazo ejecutor de las exhortaciones del papa Gregorio XI (1370-78), que había proclamado una política antijudía que, según él, los reyes estaban obligados a seguir. El rey entretanto, tuvo que seguir haciendo concesiones a raíz de la reunión de las Cortes de 1377, aboliendo la pena pecuniaria prevista por matar a un judío y prohibiendo la renovación de las deudas como medio de reducirlas, medidas tomadas ambas como paliativo a la crisis económica por la que atravesaba el país. Algunas ciudades y villas como Logroño, Be-

lorado, Madrid y Valencia de Don Juan, tomaron medidas restrictivas contra sus comunidades judías. El rey Enrique dejó en este sentido a su hijo y heredero Juan I (1379-90) una herencia muy grave. Éste, por su parte, abolió el privilegio que regía en la jurisdicción de pleitos criminales (en 1380) y ordenó la supresión de la oración judía contra los apóstatas; también prohibió a los judíos circuncidar a sus esclavos musulmanes y tártaros.

En esa misma época se destaca la actividad misionera de fray Vicente Ferrer, de la orden de Predicadores. Dotado de facilidad de palabra para conmover a las muchedumbres, llevó a la conversión de muchos judíos. Entre ellos encontramos a Šemuel Abrabanel de Sevilla que tomó el nombre de Juan Sánchez de Sevilla, y a Šelomo ha-Levi, rabino de Burgos, que recibió el bautismo pasando a llamarse Pablo de Santa María. La conversión de este último resultó muy nociva para la población judía y provocó en ella una profunda crisis religiosa. El anónimo autor de *Ha-qane vehapliah* (*La vara y el sombrío*) nos ha dejado testimonio de la caída moral de aquella generación y la pérdida de valores de las clases pudientes donde abundaron las conversiones. Otro testigo de los acontecimientos fue R. Menaḥem ben R. Aharon Ben Zarah, que en su obra *Ṣeda la-derek* (*Provisión para el camino*), afirma que los grandes no sabían las leyes, ignoraban los preceptos más elementales del judaísmo e imitaban las maneras y el porte de los cortesanos cristianos [5].

Todos estos años de incitación antijudía, dieron amargo fruto en 1391 durante el reinado del rey niño Enrique III (1390-1406): se desató una ola de *pogroms* que cundió como un reguero de pólvora por Castilla y Aragón. Los desórdenes se iniciaron el 4 de junio de 1391 en Sevilla y se extendieron rápidamente por Andalucía y por Castilla. Populacho del campo y la ciudad, marineros y soldados mercenarios, nobles y clérigos, todos se aunaron para atacar y arrasar las comunidades judías. A comienzos de mes de julio llegaron noticias de los alborotos a Aragón y el 9 del mismo mes quedó aniquilada la comunidad de Valencia [6]. Barcelona judía dejó de existir para no renovarse de nuevo

[5] Véase el capítulo sobre los cortesanos judíos.

[6] Entre los que murieron santificando el Nombre de Dios se cuenta R. Vidal Efraim. R. Šimón ben Ṣemaḥ Durán (nacido en 1361) huyó con otros refugiados judíos a Argel, donde sirvió como rabino hasta su muerte en 1404. Pero la mayoría de los ju-

y otro tanto pasó con la comunidad de Mallorca [7]. Juan I de Aragón (1381-96) y la reina Violante tomaron una serie de medidas para poner fin a los desórdenes. R. Hisday Crescas contrató a un ejército encabezado por el noble Francisco d'Aranda para hacer frente a los alborotadores, pero hasta finales de 1391, tras drásticas medidas y el castigo de los instigadores, no se calmó el país. En Aragón, sólo dos comunidades sobrevivieron a los *pogroms*: Zaragoza y Perpiñán. Gerona logró recuperarse algo después. En Castilla, la mayoría de las comunidades habían quedado arrasadas. Sólo las de Navarra se salvaron.

Para mejor evaluar la magnitud de la catástrofe, hay que tomar en consideración que la tercera parte de los judíos que había entonces en España murieron durante los *pogroms* santificando el Nombre de Dios. Otra tercera parte se convirtió y el resto logró salvarse. Las estimaciones son que había entonces en España alrededor de 600.000 judíos [8], que constituían el 10 % de la población, y que era ésta la colectividad judía más grande de Europa. Con las matanzas de 1391 se inició un nuevo fenómeno en la Península que acarrearía muy pronto problemas nuevos tanto en la historia de la población judía como en la de la cristiana.

díos mallorquines se convirtieron, creando con el correr del tiempo el problema de los chuetas. En enero de 1392, por otra parte, el rey hizo ahorcar al baile de Mallorca por haber sido uno de los instigadores de los *pogroms*.

[7] En 1395 llegaron a Mallorca 150 familias judías de Portugal con el fin de asentarse en la isla. Esta pequeña comunidad dejó de existir en 1435, tras la conversión de la mayoría de sus miembros. Sólo unos pocos huyeron al norte de África.

[8] La población total de España en la época se calcula en seis o siete millones de personas.

Capítulo IX

ARAGÓN Y CASTILLA EN EL SIGLO XV

Las consecuencias de los *pogroms* de 1391 para el pueblo judío fueron gravísimas y le obligaron a luchar por su mera existencia y por hacer frente a unos desafíos fundamentales. Como veremos más adelante, este frente era doble: por una parte, los judíos tenían que bregar por su supervivencia y, por otro, tenían el problema que constituían los conversos. El gobierno, la Iglesia y la sociedad general, por su parte, tenían que encarar estas mismas cuestiones y buscar la forma de resolverlas.

Tanto los eclesiásticos como los monarcas daban por supuesto que una condición ineludible para evitar el regreso de los conversos a su antigua religión era separarlos de los judíos. Solamente esa separación podría, en su opinión, asimilar a los neófitos a la sociedad cristiana. Como veremos más adelante, la cuestión no era tan sencilla y las esperanzas que habían puesto en esta solución no se vieron colmadas. El 18 de agosto de 1393, el rey Juan I de Aragón (1387-95) ordenó que ambos grupos de población fueran separados y prohibió a los conversos comer o rezar con judíos [1]. La orden estaba en consonancia con las demandas de Vicente Ferrer, que había abogado por una división total entre judíos y conversos [2]. El rey Martín (1395-1410) dispuso lo

[1] Véase F. Baer, *JchS* 1, p. 716; J. M.ª Madurell Marimón, *Sefarad* 10, 1950, pp. 72 y ss.

[2] Ya anteriormente había habido prohibiciones semejantes. Jaime II (1291-1327) prohibió en 1296 a los conversos ir al barrio judío, participar en comidas con sus excorreligionarios y mantener cualquier relación con ellos. Pedro IV (1336-87) ordenó en 1383 que los conversos que desobedecieran esas directivas fueran azotados y expulsados de la ciudad. Véase F. Baer, *JchS* 1, p. 541.

mismo. Castilla tomó medidas contra los judíos. Cuando Vicente Ferrer llegó al reino en 1406, después de la muerte del rey Enrique, gobernaba en él la reina madre Doña Catalina de Lancaster apoyada por Fernando de Antequera. El 25 de octubre de 1408 se prohibió a los judíos arrendar impuestos y tener otros cargos en el gobierno, basando esa decisión en las *Siete Partidas* (VII, 24, 3), donde se estipula que un judío no puede tener jurisdicción sobre un cristiano. La interdicción acataba la ley visigoda del cuarto concilio de Toledo (§ 65) del año 633.

Por consejo de Vicente Ferrer, Fernando de Antequera fue elegido rey de Aragón en 1410. A partir de esa fecha, la casa de Trastámara reinó en Castilla y en Aragón. Fernando de Antequera prohibió a los conversos de Mallorca viajar al norte de África porque se sospechaba que se dirigían allí para volver a la fe de sus antepasados. Dispuso también que los capitanes de las naves que aceptaran transportarlos, verían estas últimas confiscadas.

Parece que Pablo de Santa María, que era canciller del Reino de Castilla, y Vicente Ferrer fueron los promotores de las ordenanzas de Valladolid de 2 de enero de 1412 [3]. Una serie de capítulos prohibían a judíos y moros, tanto hombres como mujeres, tener cargos de ningún tipo en el reino. Tenían que vivir confinados en un barrio propio, se obligaba a los varones a dejarse crecer la barba y el pelo según la costumbre judía y se prohibía a todos usar nombres cristianos y utilizar el título de Don; los médicos judíos no podían ejercer su oficio ni prestar servicios a cristianos; los judíos en general tenían prohibido vender comida o medicinas a cristianos y los artesanos judíos no podían trabajar más que para sus correligionarios. Esto entre otras medidas semejantes. Pero la larga serie de restricciones no fue sólo nociva para los judíos, contra quienes iban dirigidas las ordenanzas, sino que también redundó en perjuicio de los cristianos que no contaban con medios propios para cubrir todas sus necesidades. En Aragón, Fernando de Antequera siguió el ejemplo castellano ordenando en 1412 la aplicación de disposiciones muy parecidas a las de Valladolid contra judíos recién llegados de Portugal que se asentaron en Mallorca [4].

[3] F. Baer, *JchS* 2, 263-272.

[4] En 1432, los judíos fueron acusados calumniosamente de haber matado a un niño con fines rituales.

En cualquier caso, en Castilla la situación se hizo insostenible y el 17 de julio el rey tuvo que abolir algunas de las prohibiciones. Pero las medidas en general persistieron y los judíos vieron en ellas una persecución política y económica en su contra y una forma de presionar a los menos firmes desde el punto de vista religioso para que se convirtieran. Las crónicas hebreas mencionan este acoso y hablan de él como de una gran calamidad [5]. También el año 1412 fue considerado por los cronistas como uno de graves repercusiones para el pueblo judío y una prueba más de la voluntad del poder político de aniquilarlo como tal.

La Disputa de Tortosa

Esta disputa reunió en su contenido las características combinadas de la de París y de la de Barcelona [6]. Fue un ataque frontal al judaísmo iniciado por el apóstata Jerónimo de Santa Fe, que había sido anteriormente el médico de Alcañiz Yehošua ha-Lorki [7]. La disputa misma nació de una propuesta de 1412 del antipapa Benedicto XIII (1394-1417), pero no se inició hasta enero de 1413. Duró veinte meses, finalizando el 20 de noviembre de 1414; se produjeron en ella 69 encuentros entre los contrincantes y estuvo presidida por el propio antipapa. Se inició en Tortosa y se clausuró en Peñíscola, a donde Benedicto se había re-

[5] Véase por ejemplo *Šebet Yehuda*, pp. 118-119.

[6] F. Baer, *JchS* 2, pp. 446-501; N. López Pacios, *La Disputa de Tortosa* (1-2), Madrid, 1957. Véase también el capítulo sobre la Disputa de Barcelona.

[7] La conversión de Šelomo ha-Levi tuvo una enorme influencia en la suya. Él mismo escribió a este último, que se llamaba ahora Pablo de Santamaría, pidiéndole algunas aclaraciones sobre los puntos que lo habían llevado a hacerse cristiano. El dominico Vicente Ferrer logró convencerlo al parecer, pero, aunque tenía dudas, siguió siendo nominalmente judío y no se convirtió hasta 1412, es decir, veinte años después de que lo hiciera Pablo de Santamaría. Después escribió dos obras contra el judaísmo: *Contra perfidiam judaeorum*, una colección de *agadot* del Talmud aportada para probar que el advenimiento del Mesías ya había tenido lugar, y *De judaeis erroribus ex Talmuth* (publicada en Zurich en 1552 y más tarde en Hamburgo sin fecha de impresión). Ambas llevan por nombre Hebraeomastix (Francfort 1602, vol. XXVI, Biblioteca Maxima Veterum Patrium). Véase L. Lamdan, *Das apologetische Schreiber von Josua Lorki*, Amberes, 1906; J. Amador de los Ríos, *Historia social y religiosa de los judíos de España y Portugal*, repr. 1960, pp. 604, 682, 836 y ss.

tirado en su lucha por ser reconocido como papa; éste llamó a doce rabinos y otras personalidades de entre las más destacadas del Reino de Aragón, distinguiéndose R. Matityahu Hayitsari, R. Zerahiah ha-Levi (Ferrer Saladín) de Zaragoza, R. Astruc de Alcañiz, R. Yiṣḥaq Albo de Daroca y R. Bonjuda Yahazel Hacaslari; además de ellos, tomaron parte también R. Moše ibn Abas (Abenabes), uno de los líderes de la comunidad de Zaragoza, Profiat Duran el Efodi, el poeta Sĕlomo Bonafed y Don Vidal de la Caballería, hijo de Don Benvenisti de la Caballería, que había muerto en 1411. Su hijo se convirtió al cristianismo durante la disputa.

Ya al iniciarse ésta, declaró el antipapa que no era su propósito mantener una discusión entre dos grupos en pie de igualdad, sino evidenciar la verdad de la fe cristiana tal como se demuestra por las pruebas que aporta el Talmud. Jerónimo de Santa Fe, por su parte, añadió unas palabras amenazando a sus adversarios veladamente y, más tarde, de forma abierta. Cada vez que la parte judía rebatía sus argumentos de una manera convincente, la amenazaba con un proceso inquisitorial. Esta última, en consecuencia, no sabía cómo responder al disputante converso y sus miembros mismos diferían en sus métodos de respuesta. Jerónimo de Santa Fe tenía siempre la última palabra y, por eso mismo, se le dio por «ganador» de los debates.

Éstos se dividieron en dos partes: en la primera, hasta marzo de 1414, se trató el tema del Mesías y sus características, y en este punto se la puede comparar con la Disputa de Barcelona de 1263. La segunda parte se centró en denunciar los «errores, herejías y blasfemias contra la fe cristiana en el Talmud», según las palabras de sus promotores, lo que la hace semejante a la de París en 1240. Los judíos tenían que responder a los argumentos de Jerónimo de Santa Fe y a los de *Pugio Fidei* [8]. Después se presentó a los rabinos una lista de doce preguntas sobre Jesús, el pecado original y su castigo, la redención universal, la muerte del Mesías como expiación del pecado de Adán, las causas de la dispersión judía, etc. La contestación judía se demoró varios meses y produjo las mejores respuestas redactadas en estos encuentros religiosos judeo-cristianos del medioevo. En enero de 1414, el antipapa tomó de nuevo parte y zanjó la disputa pidiendo que se sacaran las conclu-

[8] Véase más arriba el apartado dedicado a la Disputa de Barcelona.

siones pertinentes y se adoptaran medidas prácticas. Los rabinos, por su parte, llevaban mucho tiempo solicitanto la clausura de los debates; durante la larga ausencia de estos últimos de sus comunidades, la tensión interna se había ido incrementando azuzada por la propaganda de los frailes y muchos judíos fueron a Tortosa a convertirse. R. Zeraḥia ha-Levi, R. Matityahu Hayitzari y R. Astruc ha-Levi presentaron memoriales por escrito refutando los argumentos de Jerónimo de Santa Fe sacados de las leyendas del Talmud y de los *midrašim*. En el suyo, R. Astruc se quejaba de la situación en que estaban las comunidades judías y del daño que les causaba la ausencia de los rabinos; la respuesta de Jerónimo de Santa Fe fue acusarlos, maldecir al Talmud y a los judíos y pedir que sus tres contrincantes fueran juzgados por herejía y blasfemia.

En abril de 1414, presentó además una lista de pasajes del Talmud que debían ser suprimidos porque en su opinión ofendían al cristianismo. La contestación de los rabinos fue que no podían responder en ese asunto y que sólo los propios sabios del Talmud hubieran estado capacitados para hacerlo. El antipapa, entre tanto, se había ido impacientando visiblemente y, en noviembre de 1414, R. Astruc presentó el último memorial y los adversarios se dispersaron, regresando cada uno a su lugar de residencia.

Las consecuencias de esta disputa para las comunidades judías de España fueron desastrosas. Muchos desesperaron y se convirtieron. Jerónimo de Santa Fe fue nombrado censor del Talmud y ordenó suprimir ciertos pasajes. El antipapa estaba tan convencido de que el fin del judaísmo español había llegado, que tenía un barco preparado en Valencia para trasladar a Vicente Ferrer a la Península y concederle el honor de bautizar en masa a los judíos del país. ¿Pensaría quizás que eso le iba a atraer el favor de los cardenales que se habían reunido en Constanza? Sea como fuere, sus esperanzas resultaron vanas. No mucho después, él mismo fue recluido en Peñíscola, donde murió el 23 de mayo de 1423 a los 95 años, pasando a la historia con el nombre del Papa Luna.

Tres obras expresan mejor que ninguna otra cosa la consternación que embargó a los judíos de España. La primera es el *Sefer ha-iqqarim*, de R. Yosef Albo, donde el autor intenta analizar los acontecimientos a la luz de la fe y la religión judía. R. Šem Tob ibn Šem Tob, a su vez, veía la raíz del desastre y la causa de las conversiones en la filo-

sofía y R. Šelomo Alami puso el acento en la pérdida de la fuerza moral y de la fe. Tres puntos de vista distintos que trataban de elucidar el por qué de la crisis del judaísmo español que se había iniciado con los *pogroms* de 1391 e incluso quizás antes.

En otros terrenos, por otra parte, la segunda década del siglo xv fue testigo de algunos cambios favorables a la colectividad judía. En 1422, Don Luis de Guzmán, maestre de la Orden de Calatrava, invitó a R. Moše Arragel de Guadalajara a la sede de la orden en Maqueda. Le encargó traducir la Biblia al castellano y escribir una obra exegética, para lo que el rabino se valdría de la colaboración y ayuda de dos frailes, el franciscano Arias de Encinas y el dominico Vasco de Guzmán. R. Moše terminó su obra en 1430 e hizo entrega al maestre de la Biblia traducida en presencia de los caballeros de la orden [9].

Alfonso V de Aragón, Sicilia y Nápoles, apodado «el Magnánimo» (1416-50), tenía intereses en Italia y su política exterior se centró en esa zona. Cambió la persecución a los judíos por una política que les era favorable y, de esa forma, ayudó al resurgimiento de las comunidades aragonesas. Pero el renacimiento mayor tuvo lugar en Castilla. En 1432, el Rab de la Corte Don Abraham Bienveniste de Soria convocó a los veedores de las comunidades judías de Castilla con el fin de tomar medidas que condujeran a la reanimación de las comunidades. Las decisiones de esta reunión, escritas en una mezcla de hebreo y castellano, son un documento extraordinario en la historia de los judíos de la Península. Cinco capítulos o «puertas» tratan de las medidas que había que tomar. En primer lugar se cubre el tema de la educación religiosa judía, especificando el deber en que están las comunidades judías de organizarla e incluso mencionando la cuestión de cómo sufragar los salarios de los maestros. Otros apartados están dedicadas a la organización de los impuestos, al nombramiento de los *dayanim* y otros encargados de la comunidad, cómo tratar a los malhechores y delatores que dañan al pueblo y, por último, qué vestimenta deben llevar los judíos, especialmente las mujeres, para evitar la emulación de la sociedad cristiana [10].

[9] Es la que hoy se conoce con el nombre de Biblia del Duque de Alba. Véase la ed. de J. Paz y Melia, Londres, 1923.

[10] F. Baer, *JchS* 2, pp. 280-298; Y. Moreno Koch, *Las taqqanot de Valladolid de 1432. Fontes iudaeorum regni Castellae*, Salamanca, 1987, *passim*.

Esta constitución de Don Abraham puso los cimientos del judaísmo castellano hasta el final de su estancia en España. La responsabilidad de la existencia religiosa del pueblo judío se reguló al quedar en manos de sus dirigentes.

Los conversos hasta la subida de Fernando e Isabel al trono unido de Castilla y Aragón

Los *pogroms* de 1391 y la ola de conversiones a raíz de la Disputa de Tortosa acarrearon consigo un cambio fundamental en la existencia de los judíos [11]. Los conversos permanecieron en sus antiguos barrios y se conservaron sus oficios anteriores; aunque ahora formaban parte de la Iglesia, de hecho ni ésta ni el Estado, ni siquiera los municipios, crearon condiciones que facilitaran su absorción en la sociedad cristiana española. Tendrían que transcurrir muchos años antes de que los conversos, incluso los que realmente trataban de encontrar su lugar en la sociedad cristiana, lograran ocupar el puesto que en ella les correspondía. Hasta entonces, los cristianos nuevos formarían parte de una entidad diferenciada, oficialmente separada de la judía por el hecho de haber recibido el bautismo y sin posibilidad de llegar a convertirse en miembros de la sociedad cristiana en igualdad de condiciones que el resto de la población. El grupo se mantuvo como una entidad intermedia, ni judía ni española, y no logró borrar el odio de que eran objeto por haber sido judíos. Este odio, unido al resentimiento, tomó nuevos derroteros posteriormente.

Durante el siglo XV, la actitud de los conversos en general fue la de mantenerse apartados y dejar correr el tiempo en espera de poder volver al judaísmo o de integrarse en la sociedad española mayoritaria y esta situación no deja de tener sus implicaciones en lo que respecta a las relaciones judeo-cristianas de la época. Algunos conversos lograron ya entonces tener acceso a oficios y profesiones que les habían estado vedados cuando eran judíos como, por ejemplo, las de alcalde o notario entre otras; pero la mayoría, como hemos dicho, quedó a me-

[11] Véase H. Beinart, *Conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, 1983, y su bibliografía.

dio camino: oficialmente, fuera del judaísmo, y extraoficialmente, segregados de la sociedad general.

Esta situación se dio en todos los reinos que integraban la Península, pero su centro de gravedad estaba en Castilla, que, en cierto modo, servía de modelo y dictaba con su ejemplo la pauta de cómo había que tratar a los conversos; y fue este reino el que, a finales de ese siglo, inició una política de intervención oficial en el problema como medio para intentar solucionarlo. Antes de la unificación de España, la cuestión era más bien social y apenas concernía a los gobernantes de los distintos reinos; pero después adquirió tales proporciones, que sólo la Corona unificada podía resolverlo completamente. Las relaciones converso-cristianas durante el período castellano-aragonés vienen marcadas por la actitud de la sociedad general con respecto a los esfuerzos de los conversos que querían ser aceptados como cristianos. Y ésta se destacó por la falta de cooperación, a la que además se sumaba el agravante de que la gran mayoría de los conversos, por su parte, tampoco mostraban mucho entusiasmo por su propia hispanización. Veían en su conversión una calamidad y una debilidad temporal, y pensaban que llegaría el día en que podrían volver a integrarse en su fe ancestral y en su congregación. En testimonios y confesiones prestados ante el tribunal de la Inquisición, se ve claramente qué hondamente estaban arraigados en ellos el sentimiento y la conciencia de que, junto con sus ex-correligionarios judíos, formaban un solo pueblo, unido en su fe y en sus esperanzas de redención mesiánica. Los judíos, cuya actitud hacia los conversos se basaba en la antigua máxima «un judío, aunque haya pecado, sigue siendo judío» [12], y estos últimos, compartían la misma añoranza por la tradición judía, tanto en sus grandes principios como en sus más pequeños detalles; y, además, sentían que les aguardaba el mismo destino: los disturbios, las expulsiones y el martirio.

Es decir, que el problema de los conversos en toda España tiene que ser considerado, en primer lugar, como un problema «converso-español». Una cuestión social y nacional en la que la procedencia étnica y familiar jugaba un papel más importante que el credo. El cristianismo era más que nada un signo externo de identificación con todo

[12] Talmud de Babilonia, Tratado Sanedrín 44, 1.

lo español, y, además, el medio para lograr la creación de una España unificada.

Una nación entera fue forzada a convertirse y a abandonar su fe ancestral y sus miembros tuvieron que transformarse en buenos cristianos de la noche a la mañana. No fue éste el mismo caso que las conversiones nacionales al cristianismo en épocas más antiguas, sino que se trataba en esta ocasión de la conversión de un pueblo que tenía que absorberse y ser absorbido por la sociedad en que vivía. Tendrían que haber sido aceptados entre los cristianos viejos como sus iguales, pero ni los neófitos querían asimilarse, ni los cristianos asimilar incondicionalmente, tanto a nivel social como nacional, a personas a las que un día antes despreciaban y odiaban y en las que veían a los asesinos de Cristo.

Más de dos generaciones hubieron de pasar para que la sociedad castellana se diera cuenta de hasta qué punto era agudo el problema creado por las conversiones masivas. Aunque a principios del cuarto decenio del siglo XV algunos cristianos de Castilla ya eran conscientes de su existencia, hasta 1449 no se tomaron algunas medidas para subsanarlo. En ese año, Pedro Sarmiento, alcalde mayor de las Alzadas de Toledo, y repostero mayor del rey, encabezó un alzamiento contra el rey Juan II y se hizo con el poder en Toledo. No se sabe con seguridad si lo hizo después de que se iniciaran los disturbios contra los conversos de Toledo el 27 de enero, ese mismo día o antes, pero a juzgar por la relación que tenía Sarmiento con los cabecillas del populacho, es de suponer que actuaban en estrecha colaboración. Los disturbios mencionados empezaron después de que el condestable Don Álvaro de Luna solicitara a la ciudad un empréstito destinado específicamente a financiar la guerra con el Reino de Aragón; a pesar de no haber recibido respuesta de la población, el condestable envió recaudadores de impuestos para que recolectaran el dinero incluso si para ello tenían que hacer uso de la fuerza. Estos últimos eran conversos y su actuación hizo que el odio soterrado que los cristianos viejos sentían por los conversos aflorara a la luz; en esa fecha, se echaron al vuelo las campanas de la catedral y ésa fue la señal que dio inicio a unos disturbios que podrían ser considerados locales de no ser por las secuelas que tuvieron en Ciudad Real y en otros lugares. Resulta evidente que la hostilidad que estalló entonces había estado incubándose soterradamente durante mucho tiempo y que no se trataba de una

mera manifestación de odio entre vecinos, sino de una reacción popular dirigida por varias personalidades locales tanto eclesiásticas como seglares; los líderes del levantamiento incitaron a la población instándola a que se opusiera por la fuerza a la penetración de los conversos en sus rangos.

Inmediatamente después de los disturbios de Toledo, catorce prominentes conversos fueron llevados a juicio. Esteban García de Toledo fue procurador de la ciudad de Toledo en nombre de sus jueces, su alguacil y otros funcionarios para proteger los fueros de la ciudad y los de sus ciudadanos prominentes. Su alegato se basó en la ley del IV Concilio de Toledo (633), que estipulaba que ningún descendiente de judíos *(hii que ex judaeis sunt)* podría ocupar cargos ni tener oficios públicos en el reino. Además, declaró que, según la ordenanza del rey Alfonso (probablemente se refiriera al séptimo),

> ningún converso de origen judío puede ocupar oficios públicos ni obtener beneficios en Toledo y sus límites, puesto que son infieles a su religión cristiana y a causa de otras muchas razones mencionadas en su privilegio.

Por extraña que pueda resultar, esta restricción es la que sirvió de base legal al proceso, que tomó el aspecto de un verdadero proceso inquisitorial. Los conversos acusados ocupaban importantes cargos en Toledo y sus alrededores, donde eran jueces y notarios públicos, lo que se consideró como una infiltración legal contraria a los privilegios de la ciudad. Lo que es más, se los acusó de numerosos delitos y pecados contra la Iglesia y el Estado y de cumplir los preceptos de la ley judía, cargos que podemos encontrar en la obra de Alonso de Espina *Fortalicium Fidei* y en los expedientes del Santo Oficio. La importancia de este proceso no radica en si se siguió o no íntegramente el procedimiento inquisitorial, sino en las consecuencias del primer parágrafo de la acusación: la ocupación de los conversos en puestos que les estaban vedados por el hecho de serlo o, lo que es lo mismo, su infiltración en cargos que antes habían estado en manos de cristianos viejos.

La sentencia, conocida con el nombre de «Sentencia Estatuto», fue adversa a los acusados, a los que se despojó de sus oficios y cargos oficiales. Produjo una violenta agitación en la opinión pública de Castilla y tuvo serias repercusiones en la corte papal de Nicolás V. Tam-

bién tuvo como secuela la publicación de muchos alegatos sobre el tema de los conversos en los que se enfocaba la cuestión desde diversos puntos de vista. Estos escritos se pueden dividir en dos grandes grupos: los que atacaban a los conversos y su aceptación en la sociedad española, y los escritos a su favor que abogaban porque se les reconociera como iguales al resto de la sociedad. Una breve reseña de los más importantes nos da una idea de lo que era el problema de los conversos a mediados del siglo xv.

La cantidad de escritos que nos han llegado, si tenemos en cuenta las condiciones de la época, es bastante considerable. Especialmente interesantes son los favorables a la aceptación de los conversos en la sociedad porque presentan el antagonismo esencial que la sociedad española sentía por los cristianos nuevos. De hecho, los alegatos de estos abogados de la causa conversa sobrepasan con mucho la calidad de la argumentación contraria. Como común denominador, estos escritos tienen el rechazo de la Sentencia Estatuto, que se esfuerzan por refutar denunciando el daño causado por una decisión cuyo fundamento legal y social se basaba en los puntos redactados en la prisión por Marcos García de Mora, uno de los acólitos de Sarmiento, poco después de que se sofocara la rebelión de este último en Toledo [13]. Sólo en algunas pocas de la extensa lista de publicaciones favorables a los conversos encontramos una discusión amplia del problema y algunas claves de lo que podría ser la pauta para iniciar una actuación planificada y buscar una solución. Escritas poco después de darse a conocer la Sentencia, estas respuestas muestran claramente la indignación de sus autores. Las más importantes son las de Alonso de Cartagena [14], obispo de Burgos y él mismo converso, la del también converso Fernán Díaz de Toledo (antes Moše Hamomo), relator del rey Juan II, la que Juan de Torquemada, cardenal de San Sixto, escribió desde Roma y la de Lope de Barrientos, obispo de Cuenca. Para Sarmiento y sus partidarios, por otra parte, estaba claro que los conversos no eran deseados en la sociedad cristiana, posición en la que diferían de la oficial de la Iglesia. Y si los conversos eran indeseables, había que probar que eran

[13] E. Benito Ruano, *Sefarad* 17, 1957, pp. 314-351; *Toledo en el siglo xv*, Madrid, 1961, *passim*.

[14] Véase Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae*, ed. P. Manuel Alonso, S. J., Madrid, 1943, y apéndices, pp. 323 y ss.

ineptos e indignos de ocupar cargos importantes por lo que, según los seguidores de esta opinión, resultaba esencial encontar un argumento legal que permitiera expulsarlos de los que ya ocupaban. Básicamente, lo que estos antagonistas mantenían es que los conversos eran judíos no sólo por su ascendencia, sino también por su credo y conducta, argumento éste que es precursor de los que estarían en la base de la actividad inquisitorial, y que corresponde en su línea directriz a una ley del Concilio de Toledo como ya hemos destacado.

Es evidente que la controversia en su totalidad gira en torno a qué interpretación hay que dar a la frase *hii qui ex judaeis sunt* de que hablara la decisión del concilio. Mientras que para Pedro Sarmiento y sus adeptos todos los conversos sin excepción «eran de los judíos», Alonso de Cartagena aseguraba que ese párrafo sólo podía aplicarse a los conversos judaizantes o a aquellos cuyas prácticas demostraran que habían vuelto al judaísmo; según él, no se podía generalizar incluyendo a todos los conversos en una misma categoría. Añadía, además, que los que no aceptaban a los conversos, renegaban con ellos de las enseñanzas de la Iglesia que juzga a cada persona según sus actos. Cualquier persona firme en su creencia y fiel al cristianismo puede ejercer no importa qué oficio público para el que tenga aptitudes. Lo mismo sostenía Lope de Barrientos, que afirmaba en su obra que el calificativo «judío» se aplica a personas de religión judía, no a los que descienden de judíos. Aunque era favorable a que los conversos pudieran detentar cargos públicos, condenó en su escrito la codicia de algunos de los que buscaban esos oficios y propuso que se les pusiera freno. Sea como sea, cada converso según él ha de ser juzgado exclusivamente por sus propios actos. «No hagamos sufrir al hijo por los errores del padre» afirma, e insiste en que los neófitos tienen que ser educados en su nueva fe, punto que contaría después con muchos partidarios. Es decir, que aun admitiendo que muchos conversos se vieron forzados a aceptar el cristianismo contra su voluntad, había que educarlos en la cristiandad y la responsabilidad de esa educación recaía a un tiempo sobre la Iglesia, el Estado y la sociedad en general.

Esta controversia se expandió más tarde transformándose en una discusión sobre la cuestión de la conversión de los no cristianos en general y de si los judíos en cuanto tales tenían que bautizarse. No sólo Alonso de Cartagena y Fernán Díaz de Toledo, sino también Juan

de Torquemada trató este problema, que es muy complejo [15]. Este último, por otra parte, intentó dar una explicación a la frase *hii qui ex judaeis sunt* diciendo que el Concilio de Toledo (633) se refería a quienes se habían convertido en su época retornando después a la práctica del judaísmo.

En lo que respecta a las ideas de Alonso de Cartagena, no cabe duda de que tenían relación con su propio origen. Los que condenaban a los conversos, afirmaban explícitamente que estos últimos no debían tener acceso a cargo alguno en la Iglesia, y por supuesto no el de obispo. El autor no sólo defendía a su padre y a sí mismo con sus escritos, sino también a todos los conversos que se habían integrado en distintas órdenes. Y si los conversos podían detentar cargos en la Iglesia, estaba claro que también debía abrírseles el camino a cualquier otro puesto fuera de ella.

No cabe duda de que el libro que redactó Juan de Torquemada en el transcurso de esta polémica influyó en la bula del papa Nicolás V *Humani Generis Inimicus*. Pero además, la importancia de Torquemada reside en que fue el único que mantuvo abiertamente que tanto el proceso de Toledo como la sentencia emitida carecían de valor legal y que incluso se habían pasado por alto disposiciones legales de procedimiento elementales. De la actitud de todos los participantes en la controversia favorables a los conversos, se desprende la enorme ofensa que había supuesto para ellos lo que se había dicho en Toledo y el panfleto de Marcos García. De hecho, el que este último lograra soliviantar a la masa del pueblo y formar una fuerte corriente de opinión contraria a los conversos, suponía una bofetada moral para todos ellos, especialmente los que se habían bautizado de buena fe y se habían esforzado por integrarse totalmente en la vida española y en la sociedad cristiana.

Esta controversia estimuló también sugerencias interesantes sobre cómo lograr la integración total de este grupo de población. De ellas se desprende que sus autores eran conscientes de que la absorción de los conversos presentes y futuros había que llevarla a cabo en los pla-

[15] Véase Juan de Torquemada, O. P., *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, ed. López Martínez y V. Proaño Gil, Burgos, 1957; E. Benito Ruano, *Hispania* 17, 1957, pp. 464 y ss.

nos social y nacional. Los métodos propuestos se agrupan en dos apartados: 1) proporcionar una educación en el cristianismo a los conversos; 2) prever ciertas etapas para su absorción cultural y física.

Sus abogados veían en la educación en el cristianismo un medio para lograr la integración total. A este respecto, es interesante recalcar que los que se ocuparon de este mismo tema en una etapa posterior a finales de la séptima década o principios de la octava del siglo xv, mencionaban solamente la importancia de este tipo de adoctrinamiento sin hacer de él un medio por el cual alcanzar un objetivo. Según veremos más adelante, lo único que querían era que los conversos, especialmente los jóvenes, llegaran a ser buenos cristianos. Los que bregaban por su absorción, por su parte, tenían que encararse con un tema más complicado ya que trataban una cuestión que en la época estaba en candelero y que no se consideraba a la luz de un proceso evolutivo. La actuación de Sarmiento y los disturbios contra los conversos en Toledo y en otros lugares, pueden considerarse en realidad como una reacción contra la integración de los conversos y una expresión del resentimiento que había contra ellos. Como no se les acusaba sólo de ser malos cristianos sino que se los atacaba por entrar en una clase social a la que no pertenecían, los conversos trataron de hacer la apología de su nuevo sistema de vida poniendo el acento en su fidelidad y su lealtad. Según Fernán Díaz de Toledo, por ejemplo, los problemas de absorción en la sociedad cristiana seguirían existiendo mientras hubiera naciones que se convirtieran al cristianismo. A menor escala, los planteados por la absorción en familias cristianas viejas eran también de muy difícil solución en su opinión.

Fernán Díaz de Toledo trata el tema de una manera más bien general, ya que no ofrece ningún plan detallado para solucionarlo; tal vez su propia situación en la corte de Juan II tuviera algo que ver con ello. Tampoco Juan de Torquemada tocó este tema. El único que planificó la absorción en sus escritos fue Alonso de Cartagena que fue también el único en señalar que la raíz del problema estribaba en que los conversos, como ya hemos dicho, habían abandonado su propia nación sin recibir a cambio una identidad nacional española. Según él, los conversos están habilitados para detentar oficios y títulos equivalentes por lo menos a los que tenían antes de su conversión. Divide, además, la cualidad de la nobleza en tres apartados, la religiosa, la natural o moral y la civil, y asegura que los tres tipos se pueden encon-

trar entre los judíos cuando están en su país y gozan de independencia política:

> El valor es propio de la nobleza y no de la plebe, y justamente existe una voz popular que tacha a los judíos de cobardes; pero he aquí que después de su conversión, pierden toda esa flaqueza de carácter y son capaces de llevar a cabo grandes hechos que requieren arrojo. El valor, la prontitud de espíritu y el genio militar que heredaran de sus antepasados renace ahora, a consecuencia de su conversión, y con ello surgen los gloriosos días del pasado judío en la época anterior al cristianismo. De esta forma, sólo se añaden virtudes a las que ya existen en los españoles. Esas virtudes no se perdieron ni se extinguieron con el advenimiento de Cristo ni se ha apagado su brillo a causa de la crucifixión. Solamente a los que continúan obstinados con su ceguera (es decir, siguen siendo judíos), les debe ser negado cualquier título o beneficio [...] después de su conversión son aptos para cualquier oficio.

Y va aún más lejos, preconizando que cada converso debería ser recibido en la sociedad según el rango que tenía antes de su conversión:

> La gente simple se sumará a las masas de las naciones cristianas; el mercader irá a integrar la comunidad de los mercaderes; los soldados a sus clases correspondientes; los nobles a la nobleza; los religiosos a sus fraternidades... el mantenerlos (a los conversos) en un nivel inferior sólo los llevará a que dejen la fe católica.

El problema de los conversos, según el autor, no se solucionará más que con benevolencia y comprensión, facilitando la integración de los conversos en la sociedad cristiana según su posición social y permitiéndoles gozar de todos los privilegios que ésta tiene.

Esta descripción de la controversia sobre el tema de los conversos en la sociedad española sería parcial si no mencionáramos otros escritos del mismo período. Algunos presentan a los conversos de forma satírica y enfocan la cuestión de forma tergiversada, poniendo con ello de manifiesto la confusión que prevalecía en la España del siglo XV al respecto. En mi opinión, estos escritos surgieron en la corte y en la alta sociedad de Castilla. No cabe duda de su conexión con los forja-

dores de la supuesta correspondencia de Chamorro, dirigente de la comunidad judía de Toledo, «y Yusuf, dirigente de la comunidad de Constantinopla», y con los círculos en que, algo después, se escribiría el *Libro de Alboraique* [16]. La autoría de estos panfletos es desconocida, aunque es evidente que quienes los escribieron conocían bien el tema. Una de las sátiras tratan de un converso llamado Juan, un noble pobre que vive como los conversos a base de tretas y fraudes. El rey le ha otorgado un privilegio para ser asesor y agente y él lo aprovecha para llevar a los cristianos a la ruina. Se las arregla para penetrar con engaños en la sociedad cristiana vieja y se vale de su posición para dar malos consejos, hacer préstamos usurarios, comer con los judíos, ser médico y prescribir a los cristianos medicinas perjudiciales, oír confesiones y enterarse así de los secretos de la gente para usarlos con malas artes, etc. [17]. El «privilegio» recibido por el personaje mencionado tiene algunos paralelos con el mensaje subyacente en el «dezir» de Alfonso Álvarez de Villasandino «por manera de testamento» en que el poeta habla de la última voluntad de un converso [18]:

sy moriese oy o
manda su opa la blanca
que la den en Salamanca
o aqui a algunt ssamas
porque'l reze en el homás
e le canten con buen son
un huyna, un pyzmon
bien plañidos de compás
.....
Faze su testamentario
para conplir todo aquesto
un judio de buen gesto
que llaman Jacob Çidamyo
al qual manda su sudario

[16] N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en los tiempos de los Reyes Católicos*, Burgos, 1954, pp. 383-387; véase más adelante.

[17] Véase H. Pflaum, *Rej* 86, 1928, pp. 131-150.

[18] Véase *Cancionero*, de Juan Alfonso de Baena, edición crítica de J. M.ª Azcueta, vols. 1-111, Madrid, 1956; F. Cantera Burgos, «El Cancionero de Baena; judíos y conversos en él», *Sefarad* 27, 1967, pp. 71-111.

en señal de çedaquá
porque rese tefylá
desque fuere a su fonsario [19].

En opinión de este autor, los conversos no son de fiar en lo que respecta a su fe. Ideas y expresiones de este tipo sirvieron de caldo de cultivo a las acusaciones de la Inquisición, pero tenían su fundamento en el desengaño que los conversos habían sufrido con su nueva fe y, en ciertos medios de las clases intelectuales, en su aceptación de las doctrinas averroístas. No sólo en tiempos de Juan II de Castilla y Alfonso V de Aragón cundieron en los círculos cortesanos opiniones y escritos de ese tipo, sino que las discusiones y las disputas se prolongaron en tiempos de Enrique IV y de los Reyes Católicos. De esta época mencionaremos a Juan Dueñas, que describe a los conversos como una manada de lobos que devoran a sus víctimas sin dejar tras de sí más que la piel y los huesos. O a Gómez Manrique, que mantuvo una controversia con el poeta converso Juan Poeta. Estos autores y otros como ellos se burlaban sobre todo de sus colegas conversos que trataban de introducirse en la corte. Los hubo como Rodrigo de Cota y Antonio de Montoro, que sufrieron muchos ataques de la pluma de escritores y poetas de lengua afilada [20].

Hay otro panfleto al que hemos aludido y del que ahora nos ocuparemos más extensamente. Se trata de la supuesta correspondencia de Chamorro, «dirigente de la comunidad judía de Toledo», y Yusuf de Constantinopla. Al parecer, el libelo salió de los círculos allegados a la corte y tenía como objetivo «probar» la existencia de un complot internacional judío destinado a corromper a la cristiandad. En sus cartas, Yusuf recomienda a Chamorro que penetre en la sociedad cristiana para pervertirla con métodos muy parecidos al «privilegio» del noble Juan ya mencionado. Así, el libreto *Libro de Alboraique* (véase el capí-

[19] *Šamaš* (*ssamas*) en hebreo es bedel, particularmente el de una sinagoga; *humas*, el Pentateuco; *pyzmon*, canción religiosa; *çedaqua*, limosna; *tefyla*, oración. La alusión aquí es a la funeraria, que se denomina *qadiš*.

[20] Véase *Cancionero de Ixar*, estudio y edición crítica por J. M.ª Azaceta, vols. I-III, Madrid, 1956; F. Cantera Burgos, *El poeta Ruy Sánchez Cota (Rodrigo Cota) y su familia de judíos conversos*, Madrid, 1970; A. de Montoro, *Cancionero*, edición preparada por F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo, Madrid, 1984.

tulo X) muestra claramente hasta qué punto estaban inflamados los ánimos y cómo el problema de los conversos podía ser, como de hecho lo fue, encarado desde distintos puntos de vista. En cualquier caso, es interesante constatar que en estas sátiras la terminología hebrea no resultaba familiar solamente para sus autores, sino también para el público lector u oyente. Los pocos ejemplos que hemos dado bastan para ofrecer un panorama somero de lo que era la cuestión de los conversos en la época que hemos tratado.

La controversia tomó nuevo cariz a finales de la quinta década y principios de la sexta del siglo. En esos años se deja de lado la cuestión de si se debe dejar o no penetrar a los conversos en la sociedad cristiana para centrarse en la de cómo despojar a la sociedad española de usos típicos de los conversos. El nuevo eje en torno al cual giran los argumentos es el de la continuación de la educación o la adopción de medidas drásticas para evitar que retornen a su antigua fe. La voz de los partidarios de la educación se fue debilitando a medida que pasaba el tiempo; la de los que preconizaban el escarnio y la persecución, en cambio, se mantuvo inalterable [21].

A principios del sexto decenio, se publicó un libro del monje franciscano Alonso de Espina, que ya en el anterior había viajado por el país predicando la necesidad de tomar enérgicas medidas contra los conversos, poniendo en duda su fe y preconizando la fundación de una inquisición que investigara su forma de vida. La obra, *Fortalicium Fidei*, se redactó «en defensa de la santa Fe, para consolación de los creyentes» [22]. El autor se esfuerza en ella por probar que la situación requiere una solución urgente y que esa urgencia no atañe sólo a la cuestión de los conversos, sino también a la de los mismos judíos. Si comparamos los planes que ofrece para solucionar los problemas con la actitud que adoptaron posteriormente los gobernantes, veremos que el libro se puede considerar un manual para uso de todos los que después encararían el problema, tanto en España como en otros lugares.

En su libro, Alonso de Espina hace una descripción de todo lo que los conversos hacían en flagrante violación de los principios del

[21] No creo que haga falta extenderse sobre el conocido caso de las *Coplas de Mingo Revulgo* o del *Provincial*; *Las coplas de Mingo Revulgo*, introducción y edición de L. de la Cuadra Escriva de Romaní, Madrid, 1963, p. 123.

[22] Véase la edición incunable de Nuremberg de 1485.

cristianismo y en ello coincide con las descripciones detalladas que ofrecen los posteriores procesos de la Inquisición, con lo que cabe suponer que quizás los inquisidores se sirvieran de su minuciosa explicación del significado de los preceptos y sus judíos. Alonso de Espina comprendía muy bien dónde radicaban los problemas relacionados con los conversos y sus descripciones de estos últimos se ven corroboradas por numerosas fuentes, de manera que su trabajo se puede considerar una pintura fiel de los conversos de su tiempo. El autor centró su atención en demostrar sus transgresiones del cristianismo y cómo se las arreglaban para cumplir los ritos judíos. Aunque su lista de infracciones y sus observaciones no siguen lo que hoy consideraríamos un orden lógico, ése era esencialmente su enfoque.

De todos los supuestos pecados de los conversos, el más grave a sus ojos es la práctica de la circuncisión. Otros son enseñar a los niños usos judaicos y educarlos en ellos, practicar los ritos funerarios judíos, etc. Además, los critica por casarse sólo entre ellos y a menudo con parientes en un grado prohibido por la Iglesia, problema que Espina fue el primero en señalar y que constituía la forma de que los conversos se valían para eludir su integración en la sociedad cristiana. Lo que perseguía el autor, en cualquier caso, era demostrar cómo los conversos y sus prácticas dañaban al cristianismo y mostrar cómo atajar el daño que, según él, podían hacer los conversos con su mala influencia sobre los cristianos que no deben vivir mezclados con ellos. Después enseña cómo distinguir entre una costumbre judía y un precepto, con el fin de que los judíos puedan discernir la herejía y denunciarla. Y propone un programa para fundar una Inquisición en Castilla que tenga por objetivo «inquirir, castigar y exterminar las herejías en que el país ha caído». Su descripción es sumamente exacta y es indudable que no le era desconocida a un todavía desconocido prior del monasterio de la Santa Cruz de Segovia, Tomás de Torquemada, que veía con gran ansiedad el trastorno social y político porque atravesaba Castilla y las disensiones internas en facciones y grupos que ponían en peligro, a su forma de ver, el Estado y la religión.

A pesar de lo que hemos reseñado, Alonso de Espina veía con buenos ojos la conversión de judíos al cristianismo y propuso que se los educara durante ocho meses en las doctrinas cristianas. Sólo después de ese período de aprendizaje se los podría recibir en la congregación de fieles. Lo mismo sostenía Alonso de Oropesa, superior de la

orden de San Jerónimo en Castilla y Pedro González de Mendoza, que llegaría a ser con posterioridad arzobispo de Toledo y cardenal de España. Pero difería de ellos en un punto importante: mientras que Alonso de Espina aconsejaba educarlos antes y recibirlos después, Oropesa y el cardenal pensaban en un aprendizaje integral especialmente dirigido a los que ya se habían convertido. Para los bautizados que no fueran fieles a su nueva religión, Espina sólo tenía una solución, como ya hemos indicado más arriba: el establecimiento de una Inquisición destinada a descubrir y extirpar cualquier desvío.

Los últimos años del reinado de Enrique IV de Castilla fueron testigos del incremento del odio y las persecuciones anticonversas. Encontramos alusiones a *pogroms* en esta época de los que se sabe muy poco. Todo el país estaba convulsionado: distintas facciones luchaban unas contra otras, los miembros de la nobleza estaban divididos y el desorden reinaba por doquier. Ya en la quinta década del siglo hubo conversos que abandonaron el reino para incorporarse a alguna comunidad judía donde poder volver a la fe de sus antepasados. La caída de Constantinopla en 1453 fue vista como un buen presagio y hubo conversos de muchos lugares que se reunieron para festejarla; no fueron pocos los que mostraron en esa época el deseo de dejar España para ir, según palabras propias, «allá (a Turquía) a vivir bajo las alas de la Seḥinah». Ese ir y venir de una comunidad a otra duró mientras hubo judíos en España e incluso después de la expulsión vemos esta misma conducta en los judíos de España y Portugal. Y aunque no todos los conversos que dejaron el país se integraron a una comunidad judía, éstas estaban abiertas a ellos tanto en España como fuera de ella hasta la expulsión. Pero no por eso se solucionó la cuestión de los conversos, que sólo los Reyes Católicos trataron de resolver de manera definitiva.

Capítulo X

LOS REYES CATÓLICOS

Tras la década larga de lucha por el poder que se desarrolló en el sexto decenio y principios del séptimo del siglo xv, Fernando e Isabel ciñeron la corona en 1474; el primer período de su gobierno fue tenso y difícil y acarreó graves secuelas a los conversos de España. Hubo olas de disturbios y alborotos en muchas zonas del país y en algunas comunidades (Ciudad Real, Córdoba) los conversos huyeron de la ciudad y los que aún quedaban en ella fueron expulsados. Poco después de la subida de los reyes al trono, se levantó contra ellos Don Diego López Pacheco, marqués de Villena, y al no recibir respuesta a sus demandas, concertó los esponsales de la hija única del rey Enrique llamada «la Beltraneja» con su tío Alfonso V de Portugal, que era viudo. El peligro de este enlace para Fernando e Isabel era patente porque, de consumarse, habría significado la unión de Castilla y Portugal y no la de Castilla y Aragón. El marqués de Villena, por su parte, tenía gran influencia en La Mancha y en Toledo gracias a sus lazos familiares con Rodrigo Téllez Girón, superior de la Orden de Calatrava, y con Alonso Carrillo, arzobispo de Toledo, que era de origen portugués. Muchos conversos se pasaron a su bando.

Ya en la década de los setenta se había tratado el tema del establecimiento de una Inquisición en aquellas regiones de Andalucía y Castilla donde antes no había tenido sede el tribunal. Don Alonso Carrillo incluso organizó, al parecer antes de llegar a un acuerdo con la Corona, una investigación de la herejía entre los conversos de Ciudad Real, enviando a dicha localidad al doctor Tomás de Cuenca para que investigara y juzgara a los herejes.

Entretanto, para forjar la unión de sus reinos, los monarcas tenían que vencer antes una serie de obstáculos, pacificar el país y, además, resolver el problema de los conversos y su relación con las comunidades judías. En abril de 1476 convocaron a las Cortes en Madrigal de las Altas Torres y el día 19 del mismo mes firmaron un nuevo acuerdo con la Santa Hermandad [1] que les prestó una valiosísima ayuda para imponer su política interna. La reina otorgó a Abraham Senior el cargo de tesorero de la institución a pesar de la disposición que prohibía a un judío ejercer dicho cargo. Los reyes lograron imponerse a las órdenes militares e intervenir en el nombramiento de los maestres y también esa medida resultó muy importante para la vida política del país.

El primer paso para coordinar la política del nuevo reino con respecto a los judíos, fue la convocatoria a las Cortes en Madrigal a que ya hemos aludido. Entre otras decisiones fundamentales que adoptaron las Cortes y fueron aceptadas por los reyes, se destaca una sobre las deudas que cristianos debían a judíos en que se limitaban los préstamos fraudulentos o usurarios [2]; esta disposición no venía más que a corroborar la que ya se había tomado en las Cortes de Toledo en 1462. Otra atañía a la obligación de llevar la señal distintiva y limitaba los vestidos que los judíos podían usar [3]. Los reyes eximieron a ciertas personalidades de acatar estas leyes, lo que dividió a los judíos en dos categorías: la mayor parte, que quedaba segregada de esa forma del resto de la población, y una minoría privilegiada que se libraba de la degradante medida.

[1] Véase M. Lunenfeld, *The Council of the Santa Hermandad*, Coral Gables, Florida, 1970, pp. 25 y ss.; J. M. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms 1250-1516*, vol. 2, *Castilian Hegemony*, Oxford, 1978, pp. 351 y ss.; L. Suárez Fernández, *Los Trastámara y los Reyes Católicos*, Madrid, 1985, p. 207.

[2] Véase P. León Tello, «Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla», *The Fourth World Congress of Jewish Studies*, vol. 2, Jerusalén, 1968, pp. 58-60.

[3] Véase el apéndice.

La fundación de la Inquisición y la separación de judíos y conversos

Inmediatamente después de clausurarse las Cortes, los reyes recorrieron Castilla en un viaje pacificador. En 1477 llegaron a Sevilla, donde se presentó ante ellos una delegación cuyo portavoz era el fraile Alonso de Hojeda, que les describió la situación social y religiosa que reinaba en Sevilla y que probablemente fuera la de toda Andalucía: los conversos seguían estando bajo la influencia de sus ex-correligionarios judíos a pesar de su bautismo y llevaban un modo de vida judío sin ningún disimulo. Para remediarlo, proponía la delegación que se fundara una Inquisición nacional que tuviera por objetivo extirpar la herejía prevalente tanto en Sevilla como en toda Andalucía y también en el resto del país. Los Reyes Católicos enviaron a su nuncio a Roma para pedir autorización papal para el establecimiento de un tribunal en Sevilla que tuviera jurisdicción sobre todo el reino. El papa Sixto IV (1471-84) se la concedió con la condición de que los monarcas se comprometieran a borrar la presencia islámica de la tierra cristiana de Europa.

El permiso se otorgó el 1 de noviembre de 1478 y sancionó las buenas relaciones de Castilla y Aragón con el papado, que se sellaron también con el nombramiento de Alfonso, hijo ilegítimo del rey, como arzobispo de Zaragoza [4]. En diciembre de 1478, el papa anuló la dispensa que había otorgado al rey Alfonso de Portugal para que pudiera contraer matrimonio con Juana «la Beltraneja». Así quedaba allanado el camino para la fundación de una Inquisición nacional española. Su importancia desborda los límites del marco de la religión y de la fe, ya que esta última quedaba convertida en una vara con la que medir el reconocimiento de la superioridad del gobierno y la lealtad a su objetivo, que era la unión política y nacional [5].

En cualquier caso, la cuestión de los conversos judaizantes fue enarbolada como motivo oficial para su creación. Dos años tenían que pasar hasta el nombramiento de Diego de Murillo y de Juan de San

[4] La reina Isabel se opuso a su nombramiento como arzobispo de Toledo. Véase T. Ascona, O. F. M. Cap., *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1960, pp. 57, 202, 209 y ss.

[5] Véase J. H. Elliot, *Imperial Spain 1469-1716*, Londres, 1963, p. 97.

Martín como inquisidores, que el 1 de noviembre de 1481 comenzaron a ejercer su cargo [6]. En 1482 se fundó el tribunal de Córdoba, el 14 de septiembre de 1483 el de Ciudad Real, que fue precursor del de Toledo, y un año más tarde el de Zaragoza [7]. En 1485, el tribunal de la Inquisición papal, que tenía su sede en Valencia, quedó incorporado a la institución nacional y de esa forma las actividades y campo de acción de esta última se fueron ampliando progresivamente. Entretanto, en 1482, Tomás de Torquemada había sido nombrado miembro del Consejo Supremo de la General Inquisición y no tardó en recibir el cargo de Inquisidor General. Poco a poco, la red de tribunales se extendió por toda España y hasta 1492 se habían fundado 16 [8].

Una vez hecha la apelación al papa y nombrados los primeros inquisidores, se reunieron las Cortes en Toledo en enero de 1480. Las deliberaciones duraron hasta mayo y entre otras decisiones se tomó la de prohibir de nuevo la usura. La más importante para los judíos, sin embargo, fue la que se adoptó el 28 de mayo ordenando que los judíos abandonaran los barrios de población mixta y se asentaran en barrios nuevos separados de los cristianos, es decir, de los conversos ante todo [9].

Ya antes, en 1477, habían mandado los reyes que se efectuara dicha separación en Soria, y en esa ocasión se otorgó a la ciudad un plazo de dos años para llevarla a cabo, considerando que era el término mínimo necesario para verificar el cambio de vivienda y la construcción de casas nuevas. También en Cáceres se impuso idéntica medida el 26 de agosto de 1478 [10] y en Córdoba el 19 de marzo de 1480. Es muy posible que estas órdenes aisladas tuvieran por objeto poner a prueba la efectividad de la medida sin que ello causara desórdenes en el país. La decisión de las Cortes de 28 de mayo de 1480 la impuso

[6] Véase B. Llorca, Bulario Pontificio de la Inquisición Española [*Miscellanea Historiae Pontificae*, vol. XV], Roma, 1949, pp. 48 y ss.

[7] H. Beinart, *Conversos...*, p. 325. *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. I-IV, Jerusalén, 1974-83.

[8] H. Beinart, *Atlas-Carta de la historia de los judíos en el medioevo*, Jerusalén, 1981, mapa 101, p. 78.

[9] H. Beinart, «Los barrios de los judíos en España en el siglo xv y la orden de separarlos (en hebreo)», *Zion* 51, 1981, p. 68.

[10] L. Suárez Fernández, *Documentos...*, pp. 150-151; H. Beinart, *ibidem* (véase nota 9), p. 70.

en otras localidades del reino y se ha conservado una serie de documentos en que se describe muy detalladamente lo que sucedió durante el octavo decenio en Castilla: los judíos quedaban autorizados para vender sus casas o cambiarlas por otras construidas en los lugares aprobados para ellos. Los reyes nombraron visitadores que fueron enviados a las distintas ciudades para vigilar cómo se cumplía la orden y decidir en qué parte del lugar de que se tratase había que situar el nuevo barrio judío.

Las comunidades tuvieron que tomar sobre sí la carga económica que la medida suponía, cubriendo por ejemplo la diferencia del valor de las casas cuando la que el judío dejaba en su antiguo domicilio valía menos que la que recibía en el lugar nuevamente asignado. A cambio, las comunidades recibieron permiso para subir el impuesto sobre el vino y sobre la carne *kaser*, lo que, a su vez, creó una fuerte presión económica. También había que construir sinagogas y otras instituciones comunitarias. Por otra parte, la mayoría de los nuevos barrios habilitados para los judíos estaban localizados en los peores lugares de la ciudad o de la villa y el gobierno central se convirtió en instancia de apelación en el asunto de los traslados o en las transgresiones que se produjeron hasta la expulsión. Los visitadores eran los encargados de dirimir estas cuestiones.

Aparte de los inconvenientes que llevaba consigo el traslado forzado de domicilio, muchos judíos perdieron sus talleres y medios de existencia, ya que les estaba prohibido trabajar en sus antiguos lugares de residencia. Hay que poner de relieve además que los visitadores eran personas de confianza de los monarcas que no vacilaban en poner en práctica lo que se les había encargado. En Guadalajara, por ejemplo, el encargado era fray Rodrigo de Orense, prior del monasterio de San Bartolomé de la Lupina y él mismo muy probablemente descendiente de conversos [11]. En Ávila y Segovia, era Rodrigo Álvarez Maldonado, regidor de Salamanca [12]. El nuevo barrio de Ávila, por mencionar un

[11] Véase H. Beinart, «The Judaizing Movement in the Order of San Jeronimo in Castile», *Scripta Hierosolymitana* 7, 1961, pp. 161-192. Rodrigo de Orense fue desposeído de su cargo como prior del monasterio en 1487. Los frailes Juan de Trujillo y Diego Manrique se dedicaron a la separación con gran ahínco.

[12] Véase F. Fita, *Bah* 11, 1887, pp. 270 y ss.; P. León Tello, *Judíos de Ávila*, Ávila, 1964, pp. 173 y ss.

par de casos, estaba en las afueras de la ciudad en el vecindario de las tenerías, y en Palencia, cerca del matadero, al lado de la Puerta de Monzón [13]. En líneas generales, estos traslados obligatorios se pueden considerar como una expulsión local y una presión moral para conseguir la conversión de los afectados.

En este contexto se fundó la Inquisición nacional española, que se creó como una institución de la Iglesia y, al igual que la precedente, dependía de la autoridad papal. En España su objetivo era convertirse en el instrumento para resolver un problema social y religioso dentro del marco del Estado y por eso, aunque sus características religiosas no se borraron nunca, se convirtió de hecho en un instrumento de intervención en la vida pública manipulado por la Corona para lograr su propios fines. Pero como la Iglesia contaba con medios para la creación de una organización eficiente que se enfrentara con el problema planteado por los conversos, fue ella la encargada de ponerla en marcha y de su funcionamiento. Bernáldez, como testigo presencial de lo que estaba sucediendo en Castilla [14], vio claramente que la cuestión de los conversos tenía una vertiente doble, a la vez religiosa y social, y que había que encarar ambas. Pero ya en aquellos días había quienes acusaban a la Corona de querer apoderarse de los bienes de los conversos y de utilizar el argumento de la infidelidad a la Iglesia para justificar las expropiaciones e incluso hubo quienes dijeron que ése había sido el verdadero motivo de la creación del tribunal. Esta opinión, sin embargo, es demasiado simplista. La confiscación de propiedades era más bien el *resultado* del proceso y constituía sólo una parte del programa puesto en marcha para intentar resolver el problema de los conversos. Como estos últimos eran juzgados en su calidad de cristianos que habían violado las leyes y ordenanzas del cristianismo, se les consideraba traidores a sus creencias y, de hecho, desleales también al Estado y a la Corona y por lo tanto sus bienes, por pertenecer a traidores, se confiscaban a beneficio de esta última.

El carácter de la Inquisición ha sido muy discutido y aquí sólo nos referiremos a algunos puntos de la cuestión. Ciertos autores cató-

[13] Véase P. León Tello, *Los judíos de Palencia*, Palencia, 1967, p. 27.

[14] Véase A. Bernáldez, *Memorias del Reino de los Reyes Católicos*, edición y estudio por M. Gómez Moreno y J. de la Mata Carriazo, Madrid, 1962, pp. 99 y ss.

licos vieron a la Inquisición nacional española como una institución seglar y gubernamental, basando su afirmación en el hecho de que los nombramientos de sus altos dignatarios estaban en manos de los monarcas por medio del Consejo Supremo y General Inquisición. Pero no hay que olvidar que su objetivo primario fue la extirpación de las «herejías judaicas», y que ésa era la finalidad para la que se había otorgado la licencia papal. De esa manera, la Iglesia proporcionaba la competencia para actuar y la Corona, actuando en su nombre, se convertía en defensa de la pureza de la fe. Estado e Iglesia se unieron, por lo tanto, en el objetivo que los motivaba y que era idéntico, y esta última quedó encargada de limpiar el país de disidencias heréticas. Así, la institución creada podía incoar un proceso incluso a dignatarios de la Iglesia si resultaban sospechosos de judaizar. En este siglo, Bernardino Llorca afirmó que la Inquisición española [15], a pesar de ser una institución eclesiástica, se basaba en prácticas legales seglares y mantuvo la hipótesis de que no se puede considerar al tribunal ni como una institución puramente eclesiástica ni como un ente estatal, sino más bien como un cuerpo en que ambos tenían responsabilidades. Y es cierto que no se puede hacer una división tajante de las competencias que en ella correspondían a una y a otro. Llorca establece un límite entre la base teológica de la Inquisición y la responsabilidad de una institución que basaba su actuación en un método estatal, pero es muy difícil trazar una línea divisoria tajante.

A principios de este siglo, Henry Charles Lea sostuvo que la Inquisición española fue consecuencia de la intolerancia religiosa que prevalecía en el país [16]. Vista bajo ese prisma, la Inquisición parecería estar consagrada a reprimir y exterminar todo lo que el propio tribunal o el Estado consideraran herejía. Pero hay que tomar en consideración que hablar de tolerancia religiosa en el ámbito cristiano de aquella época es un anacronismo. E. Schaefer parece estar más cerca de la verdad cuando asegura que la Inquisición fue resultado de las condiciones que imperaban en España después de las conversiones masivas [17]. Tal como hemos señalado, la conversión afectó a un tercio de la población

[15] B. Llorca, *La Inquisición en España*, Barcelona, 1946, pp. 61 y ss.

[16] Véase *A History of the Inquisition in Spain*, vol. I-IV, Filadelfia, 1906.

[17] Véase E. Schaefer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der spanischen Inquisition im 16ten Jahrhundert*, Gütersloh, 1902, pp. 41 y ss.

judía de España y ni la Iglesia ni el Estado estaban preparados al principio para encarar el problema que esto originó. Si comparamos esta conversión masiva con la de poblaciones enteras, cabe señalar que, en este último caso, los neófitos conservaban sus instituciones, organizaciones y sistema de vida propios, mientras que en la ola de conversiones de la España de fines del siglo XIV y principios del XV, los que se bautizaban perdían por completo todo lo que enmarcaba su vida comunitaria y tenían que ser integrados en la sociedad española y esta última no estaba preparada para esa tarea. Los conversos, por su parte, veían su situación como temporal y estaban convencidos de que llegaría el día en que podrían retornar a su propia grey. Eran judíos de mentalidad, su sistema de vida siguió siendo judío y hacían lo que podían por presevarlo. La Iglesia fue la primera en entender la situación, y por lo tanto, es lógico que las soluciones propuestas para terminar con el problema, provinieran de sus filas. Sólo ella tenía experiencia en cómo adoctrinar en la cristiandad y en cómo extirpar la herejía. Los conversos, por otra parte, no fueron juzgados como judíos, sino como cristianos que judaizaban.

Resumiendo, la Inquisición nacional española era un cuerpo estatal dirigido por dignatarios de la Iglesia del país y cuyo personal estaba integrado en su mayor parte por frailes dominicos. Para poder hacer frente a los conversos, investigó sus prácticas judías, su sistema de vida y su negativa a cortar los lazos que los unían a sus tradiciones ancestrales. Hay que considerar como dos cuestiones distintas la de su asimilación a la sociedad general y la integración a ella por medio del ejercicio de oficios que previamente les habían estado vedados como judíos. Ya hemos mencionado las reacciones de los cristianos ante esta penetración. Para los conversos, la integración significaba convertirse en españoles y en cristianos a un tiempo y ésa fue la primera cuestión con que la Inquisición hubo de enfrentarse; pero en su lucha contra los judaizantes, el tribunal difamó a la población judía reprimiendo a los que seguían fieles a su religión y a los que se habían convertido. Esa difamación tomó cuerpo en el Edicto de Expulsión de 1492 y continuó manteniéndose mientras la Inquisición siguió procesando a conversos por prácticas judaizantes.

Por parte de la Corona, sus iniciativas para resolver el problema de los conversos se integran en un plan global destinado a solucionar las cuestiones internas que planteaba el reino unido de Castilla y Ara-

gón. Es muy posible que Isabel y Fernando tuvieran ya delineado un programa de acción incluso antes de ascender al trono en 1474. Ya en los primeros días de su gobierno se vieron obligados a recurrir a aliados leales y en lo que respecta a la cuestión concreta de los conversos, encontraron eficaces colaboradores en algunos dignatarios de la Iglesia y de la Santa Hermandad de las ciudades.

El hecho de que se pidiera autorización al papa para establecer la Inquisición nacional en 1477, muy poco después de su coronación, parece indicar que este paso formaba parte del plan general. El establecimiento de los distintos tribunales en todo el país para minimizar el problema que pudiera plantear la desaprobación pública, añade veracidad a esta hipótesis. El rey y la reina fueron responsables solidariamente de esta medida: ambos compartían la misma opinión en este punto, por mucho que Isabel pueda parecer superficialmente más devota que su marido. La unidad religiosa era el eje de la política interna de la Corona y para lograrla contaron con un grupo muy activo de clérigos en el que se destacaba Tomás de Torquemada. Este grupo estaba destinado a cumplir un papel crucial en la organización inquisitorial general.

Ya hemos mencionado que la Corona dio su primer paso contra los conversos en 1477. Hernando del Pulgar, cronista de la corte, describe el encuentro de los monarcas con la delegación encabezada por Hojeda que ya hemos mencionado y de sus palabras parece desprenderse que el viaje a Sevilla no fue fortuito sino que respondía a un objetivo muy bien definido [18]. El mismo cronista nos ha legado su propia correspondencia con el arzobispo de Toledo y deán del clero español Don Pedro González de Mendoza. Pulgar volcó en la carta dirigida al dignatario de la Iglesia la amargura que le producían las quemas en la hoguera de que había sido testigo. Protestaba también contra ciertas disposiciones que habían sido puestas en práctica en Toledo prohibiendo a los canteros que enseñaran su oficio a conversos y en Guipúzcoa, donde estos últimos no podían habitar entre cristianos ni casarse con ellos. El cronista consideraba estas ordenanzas como un ultraje y alegaba que muchos guizpuzcoanos vivían en Toledo en casa de prominentes conversos de los que eran pupilos.

[18] Véase F. Cantera, *Sefarad* 4, 1944, pp. 306 y ss.

Francisco Cantera ya ha demostrado que Pulgar escribió esta carta antes de 1482; por ella conocemos la reacción de un cofradía local en lo que respecta a un oficio que los judíos nunca dominaron y la emigración de conversos a lugares donde no había habido previamente ni conversos ni judíos. La reacción guipuzcoana bien podría ser resultado de la llegada de refugiados del Sur, donde la Inquisición había empezado a tomar severas medidas. En otra carta, Pulgar hablaba de los sufrimientos de la congregación de conversos de Sevilla, de la que él mismo formaba parte, y afirmaba que habría que diferenciar entre los conversos relapsos que habían reincidido en sus prácticas judías y los que seguían de buena fe las enseñanzas y el modo de vida cristiano. Al final, pide gracia y la adopción de medidas moderadas. En su opinión,

> hay en Andalucía misma por lo menos 10.000 mozas conversas que nunca dejaron el hogar de sus padres. Ellas sólo conocen el modo de vida de sus padres. Quemarlas en la hoguera sería un craso desvío de la justicia y un hecho cruel. Esto sólo llevará a que huyan a lugares donde no hay posibilidad de educarlas y reparar su forma de vida.

El cronista consideraba que las quemas en masa no solucionarían el problema y afirmaba que el plan propuesto por Juan de Torquemada o por Santa María era mucho más benévolo. No dudó en afirmar que también los reyes pueden equivocarse, como se había equivocado el rey Juan II al nombrar a Pedro Sarmiento juez de las Alzadas en Toledo. Lo mismo ocurrió con la designación de Martín de Sepúlveda, que fue alcaide de la fortaleza de Nodar y se puso de parte de Alfonso de Portugal en su guerra contra los Reyes Católicos. En ambos casos, las intenciones de los monarcas eran buenas, pero los resultados traicionaron su buena voluntad. Pulgar evitó cuidadosamente en su correspondencia entrar en disputas teológicas que podrían haberlo convertido en sospechoso de herejía. Sus cartas parecen más bien la protesta de alguien que no podía aceptar lo que estaba pasando en España. Indirectamente acusaba a los cristianos de no querer recibir entre ellos a los conversos ni integrarlos y abogaba por el uso de la paciencia y por que se educara a los conversos en las doctrinas cristianas.

El texto de Pulgar, en realidad, era una carta abierta destinada al público en general y no quedó sin respuesta. Un escritor anónimo,

perteneciente probablemente al séquito de Torquemada, le contestó. Lo acusó de ser cómplice de los falsos conversos y, en la polémica que siguió, Pulgar fue tachado de haber infligido graves ofensas a la Iglesia. En su respuesta, el cronista pidió a quienes así lo acusaban que especificaran abiertamente cuáles habían sido sus errores para poder corregirlos. Aseguró que la reina no había errado en su elección al nombrar a los inquisidores del tribunal de Sevilla. Incluso aunque algún inquisidor se hubiera equivocado, decía, no lo había hecho con mala intención. Las buenas intenciones, repetía en su defensa, a veces traen malos resultados.

El que hubiera quienes pensaran que había que buscar una solución más humana al problema de los conversos, convierte a esta polémica en la expresión de la última esperanza de los que aún creían que la moderación era posible. Pulgar no hubiera hecho su llamamiento abiertamente si hubiera pensado que nadie compartía sus ideas. Estas cartas, que constituyen la última defensa de los conversos y una petición de gracia para ellos, dejan ya traslucir que la batalla estaba perdida de antemano. El intento de Pulgar de conmover al público impulsando a la acción a uno de los más altos dignatarios de la Iglesia fracasó y él mismo fue víctima de su propio llamamiento: a principios de 1482 ya no era secretario de la reina. Las voces que se dejaban oír a favor de los conversos se fueron acallando y las hogueras en Sevilla ardían más que nunca.

La campaña contra la Inquisición tuvo su eco en los círculos lateranos. El papa Sixto trató de limitar el poder de los inquisidores, pidió que uno de los miembros de los tribunales inquisitoriales fuera un representante del obispo y prohibió el establecimiento de tribunales en el Reino de Aragón, donde ya había una inquisición papal. También tocó el tema de los testigos falsos de los que los tribunales se servían para conseguir información que consideraban fidedigna, pero el rey Fernando insistió en actuar a su albedrío y finalmente el papa tuvo que someterse a sus exhortaciones. Entretanto, el Supremo Consejo de la Inquisición ya se había organizado.

El material disponible sobre los procesos del tribunal de Sevilla no arroja mucha luz sobre su actuación, aunque sabemos que hubo muchos testigos y que los sospechosos se contaron por miles. La severidad y la rigidez de este tribunal es bien conocida: incluso después de estallar una epidemia y de huir muchos conversos de la ciudad, los

persiguió hasta las aldeas. Sevilla resultó ser un ejemplo del trato que habían de recibir los conversos en el futuro y, en este contexto, no hay que olvidar la expulsión de los judíos de Andalucía en 1483, que responde a la idea que reinaba entonces de que estos últimos eran los responsables de que hubiera una cuestión conversa y de que separarlos era la única forma de lograr que los criptojudíos dejaran de judaizar. Con todo, el tiempo demostraría que la expulsión de los judíos no era una solución y que la raíz del problema estribaba, como ya hemos mencionado, en primer lugar en los bautismos forzados y, después, en el escaso interés que tenían por su integración tanto los cristianos como ellos mismos.

Entretanto, la oposición a la fundación de la Inquisición había tomado un nuevo sesgo. En Zaragoza, algunos dignatarios conversos intentaron impedir el establecimiento del tribunal en esa ciudad y el 18 de septiembre de 1485 el inquisidor Pedro d'Arbues, maestre de Épila, fue asesinado cuando rezaba en una iglesia. Nuevamente se soliviantó la población y produjo tumultos en los barrios de los conversos, pero fueron rápidamente sofocados y la Inquisición llevó a cabo un arresto masivo. Entre los procesados había conversos que eran cristianos de tercera generación e incluso más, como Luis de Santángel, suegro de Gabriel Sánchez, o Juan de Pero Sánchez, que fue juzgado *in absentia* y cuya efigie fue quemada, entre otros. En Valencia, la Inquisición papal juzgó a conversos ya en la sexta década del siglo xv y cuando la Inquisición nacional se estableció, los nuevos inquisidores continuaron castigando con la mayor severidad a los conversos convictos. En Barcelona, el alto oficial del gobierno en Cataluña Antonio de Bardaxi huyó del país tras firmar la orden que establecía la Inquisición en la ciudad, sorprendiendo con ello a toda la población, que lo creía un buen católico. Huesca fue escenario de una serie de procesos en los años 1489-90; su comunidad judía fue acusada de haber reintegrado al judaísmo en 1460 a un converso llamado Juan de Ciudad en una ceremonia en la que tomaron parte muchos de sus miembros más importantes. Los participantes en ella que todavía vivían en la época del proceso fueron quemados y murieron santificando el Nombre de Dios.

Ahora bien, ¿quiénes eran los procesados?

Si comparamos a las personas que fueron llevadas a juicio en cada uno de los tribunales, vemos que los sospechosos de judaizar pertenecían a toda la escala social. Normalmente, los que resultaban localiza-

bles y los de mayor dignidad eran juzgados en primer término para que su proceso sirviera de lección a los delincuentes judaizantes menos firmes en sus convicciones. Después seguían por lo general los juzgados *in absentia* y al final venían los que el tribunal decidía procesar después de su muerte. Ricos y pobres estaban representados y el criterio para juzgarlos era la devoción con que siguieran el sistema de vida de sus antepasados y su añoranza por el judaísmo.

Las prácticas judaicas por las que se procesaba a los conversos, no incluyen sólo la guarda de preceptos (*miswot)* y las costumbres judías. En los lugares donde había comunidad judía, los conversos se integraban en ella para cumplir los preceptos que exigen la presencia de un número mínimo de personas, como el rezo de oraciones en que es necesario un *minyan*, ya que se los consideraba judíos y se les permitía tomar parte en las reuniones. Donde no había comunidad, se juntaban entre ellos para rezar los sábados y las fiestas; un converso dirigía las oraciones y los demás participaban en los distintos aspectos del ritual. Estos conversos conocían bien el libro de oraciones y tenían copias de él. Muchos sabían los rezos de memoria y no fueron pocos los que pudieron recitar algunos cuando prestaron testimonio, especialmente el Šem'a, las Dieciocho Bendiciones y la plegaria antes de dormir («Yo soy tuyo y mis sueños tuyos serán»). Había quienes conocían la Biblia e incluso algunos *midrašim* y tenían esos libros en su casa. Algunas veces, parientes o conocidos judíos acudían a esas reuniones, lo que demuestra hasta qué punto los conversos de que se tratara estaban ligados a ellos. Esas visitas servían para dar importancia al converso concernido en el seno de la comunidad. Las reuniones se llevaban a cabo clandestinamente en un cuarto especial, lo más lejos posible de los ojos acechantes de los vecinos, y en ellas tomaban parte en primer lugar la familia compuesta por parientes de primer grado, luego parientes más lejanos y finalmente amigos íntimos en los que se tenía plena confianza. La familia era un núcleo cerrado y confiable y la Inquisición trató siempre de buscar testigos entre las personas muy allegadas, haciendo que los niños testificaran contra sus padres, los maridos contra sus mujeres y viceversa, lo que redujo la confianza en el núcleo familiar y en ocasiones logró romper esos lazos. Para conseguirlo, el tribunal echaba mano de la doctrina católica sobre la condenación del alma de los acusados de transgresiones contra la fe y la recompensa de los que los denunciaran, y al oponer el deber religioso a la lealtad familiar, conseguía

imponerse muy a menudo. Los conversos eran conscientes del peligro que eso suponía y dejaban pasar unos años antes de instruir a los niños en la historia de su pasado y de hacerlos participar en las reuniones secretas. Los procesos de la Inquisición abundan en descripciones de la forma como se hacía entrar a los niños a la grey, empezando por darles a entender que eran distintos de la sociedad y la gente que los rodeaba.

A menudo, los padres mismos producían una crisis de fe en el cristianismo en sus propios hijos y encontramos casos de maridos que enseñaban a su mujer los preceptos (*miswot*) o, simplemente, les decían lo que tenían que hacer en días determinados sin explicar los motivos ni entrar en detalles. Las mujeres mayores explicaban ritos y preceptos a las jóvenes de su familia y encontramos el caso de adolescentes que se confiaban a sus amigos y los hacían partícipes de los secretos más íntimos de su entorno. Padres y adultos, en general, veían como su deber más importante el de transmitir la tradición a la generación siguiente. Eso, que era más fácil mientras todavía había judíos en España, se volvió más difícil después de la expulsión. Con el tiempo, se olvidaron las tradiciones y degeneraron en una mera conciencia del pasado y alguna práctica aislada y simbólica llevada a cabo en un momento determinado clandestinamente y que servía de nexo de unión con los antepasados.

Los conversos tenían sus propios líderes reconocidos. Generalmente eran personas que se destacaban por sus conocimientos de los preceptos y por su dedicación a la tradición más que por su posición en la sociedad, aunque está claro que la comunidad salía más beneficiada si la persona en cuestión era además un dignatario local. En ocasiones incluso era una mujer la que ejercía el liderazgo y era reconocida como autoridad moral gracias a su piedad. Muy a menudo, el tribunal de la Inquisición da el nombre de *rabís* a esos dirigentes, aunque por supuesto no estaban ordenados como rabinos ni eran reconocidos por tales oficialmente por los judíos. Estas personas ponían su casa a disposición de otros conversos en los sábados o las fiestas, particularmente en las más importantes. A veces era en el patio de su residencia donde se hacía *šeḥitah* y se examinaban los becerros para decidir si eran aptos para el consumo; se partían después en cuartos o en piezas y varios conversos se proveían de esta forma de carne *kašer*. Como es lógico, era mucho más fácil seguir las leyes de la *kašrut* en

lugares donde había comunidades judías, pero los conversos pusieron un gran empeño en guardarlas incluso en localidades donde no había judíos y hasta después de la expulsión. Un hombre o una mujer podían matar una gallina; sacaban después la landrecilla, salaban la carne, la lavaban y la cocían en ollas especiales. En ocasiones, el carnicero local testificaba ante el tribunal que un converso determinado no había ido a comprar a su tienda durante años, y esto de por sí era tomado como una evidencia de culpa.

Guardar las fiestas, especialmente el Día del Perdón *(Yom Qippur)*, en que había que ayunar, rezar y actuar de manera acorde con la solemnidad de la fecha, demandaba un gran esfuerzo. Hubo conversos que hicieron cuanto estaba en su mano para poder guardar ese día. Algunos se fingían enfermos para poder ayunar; otros andaban descalzos; había quienes se iban a las afueras de la ciudad y pasaban el día en el campo lejos de los ojos acechantes de los vecinos. Algunos conversos se pedían perdón mutuamente según la costumbre y los padres bendecían a sus hijos en la víspera del ayuno. Se preparaban para este último según exige la ley judía y lo rompían al anochecer. Durante la fiesta de los Tabernáculos, los conversos abandonaban temporalmente su lugar de residencia para irse al campo y pasar la fiesta en cabañas construidas especialmente para la ocasión. También guardaban la noche del *seder* de la Pascua, comiendo *maror, karpas* (apio) y pan ácimo o *maṣot*, que ellos denominaban pan cenceño. Y, por supuesto, guardaban también las demás fiestas.

La forma de guardar el sábado se traducía en general en abstenerse de trabajar y de comerciar. Las mujeres preparaban los viernes la comida para el sábado, encendían candiles con mechas nuevas y limpiaban la casa; hombres y mujeres se mudaban de ropa interior, etc. Había mujeres que cogían el huso cuando entraba algún vecino para que el intruso creyera que estaban trabajando y, cuando éste se iba, lo volvían a dejar. Los procesos inquisitoriales cuentan cómo había algunas que se llevaban el huso y la rueca como si fueran a hilar a casa de alguna vecina y volvían sin haber tocado la labor. En las tardes de *šabat* (sábado), los conversos se visitaban entre ellos, hablaban de los tiempos pasados, leían la Biblia y charlaban de sus memorias de otras épocas y de su futuro. Eran muchos los trucos de que echaban mano para poder guardar el día según lo prescribe la ley judía y uno no puede por menos de asombrarse ante el ingenio de que hacían gala tanto

los hombres como las mujeres. Además, en otro orden de cosas, había conversos que cumplían el ritual judío con respecto a los muertos. Los enterraban amortajados, guardaban los días de duelo e incluso ponían una escudilla llena de agua en *šabat* para que el alma pudiera beber y refrescarse.

La lista de preceptos judíos que cumplían los conversos es larga y no nos extenderemos más en el tema. Pero la Inquisición no los acusaba sólo de seguir el judaísmo, sino también de transgredir las reglas de la Iglesia y negar sus dogmas. Se les culpaba de no confesarse, de no ir a misa, de trabajar en domingo, de no hacer la señal de la cruz y de no aceptar las doctrinas de la Iglesia. Su modo mismo de vida determinaba su posición con respecto al cristianismo. Algunas de sus opiniones eran herencia del judaísmo y habría que añadir a ellas las que nacían de su propio desengaño. Los conversos tenían que convencerse de la superioridad de la ley mosaica como reacción ante el cristianismo, que la definía como «ley muerta» o «mortífera». Es evidente que los conversos necesitaban protegerse de la influencia cristiana. Negaban la divinidad de Jesús y los dogmas sobre María y no tomaban en serio la religión cristiana. Había quienes pensaban que Jesús era una invención de la Iglesia. Al expresar estas opiniones con respecto a la cristiandad, fortalecían su propia creencia en la ley de Moisés y se consolaban de sus vicisitudes. Su negación del cristianismo es consecuencia directa de la coerción con que se vieron obligados a aceptar las doctrinas de la Iglesia y, como habían sido forzados, hicieron cuanto estaba en su mano para no cumplir aquellos mandamientos impuestos y volver a su pasado ancestral. En cualquier caso, los programas educativos enarbolados por distintas personalidades no dieron resultado. Ni los planes de adoctrinamiento ni las hogueras lograron convencer a los transgresores de que aceptaran su nueva fe y lo único que logró la violencia fue fortalecer el resentimiento que sentían contra ella. Incluso en los expedientes de los procesados encontramos burlas de las doctrinas cristianas. La Inquisición juzgaba estas opiniones con la mayor severidad y la acusación se demoraba describiendo aquellas palabras pronunciadas en un momento de cólera. Muchos conversos, en especial los más cultos como ya hemos señalado, se desengañaron totalmente y se adhirieron a las ideas averroístas, negando la existencia del paraíso, el purgatorio y el infierno, asegurando que el otro mundo no existe, etc.

La descripción de estos conversos no estaría completa si no mencionáramos lo que pensaban de sí mismos y de su propio destino. Según demuestran los archivos de la Inquisición, consideraban a los quemados en la hoguera como mártires y pensaban que les estaba reservado un lugar en el paraíso. Estaban convencidos de que ellos mismos serían recompensados en el otro mundo por el Padre Eterno, que los había puesto a prueba y que terminaría por redimirlos.

Es imposible dar una cifra exacta de conversos procesados por la Inquisición. Aunque está claro que no todos los cristianos nuevos tenían relación con ella, tampoco hay que olvidar que desde 1391 hasta principios del siglo XV, un tercio de la población judía había cambiado de religión. El tribunal, por su parte, utilizó con ellos mano de hierro y el efecto de esta política se hizo evidente en el país durante varios siglos.

La guerra de Granada: última etapa de la resolución del problema de los judíos en el Reino

Una de las medidas que adoptaron los Reyes Católicos cuando decidieron declarar la guerra al Reino de Granada, fue obligar a las comunidades judías castellanas a pagar un impuesto especial que sufragara parte de sus gastos [19]. Aparte de la pecha y los impuestos de servicio y medio servicio que se pagaban anualmente, Abraham Senior quedó encargado en su calidad de Rab de la Corte de distribuir la cantidad de castellanos de oro que había que recaudar entre las distintas comunidades. Para entender el grave peso que esta nueva carga supuso para las comunidades castellanas, basta con señalar que en el año 1491 tuvieron que entregar a la Corona la astronómica cantidad de 1.646.330 castellanos [20]. La cuantía del impuesto desde que se empezó a recolectar a partir del año 1481 no experimentó grandes variaciones, y eso da idea de la onerosa carga que tuvieron que soportar durante diez años las 39 comunidades castellanas que tenían que satisfacer ese impuesto. La lista de dichas comunidades, por otra parte, puede servir de testi-

[19] Véase L. Suárez Fernández, *Documentos...*, pp. 65-72.
[20] El castellano valía 48 maravedís, lo que da un total de 79.847.005 maravedís.

monio para determinar cuáles eran sus posibilidades económicas y quizás sea indicio de su tamaño [21].

Entretanto, y como parte del plan político global de los Reyes Católicos, los monarcas refrendaron en 1483 la decisión de la Inquisición de expulsar a los judíos de Andalucía, que había sido promulgada por los inquisidores en el arzobispado de Sevilla y en el obispado de Córdoba el 1 de enero. A ellos se les unieron poco después los obispados de Jaén y de Cádiz y la orden incluyó todas las ciudades, villas y lugares de Andalucía, fijando en un mes el plazo en que los judíos tenían que dejar sus hogares. El edicto que ordenaba esta expulsión no se ha conservado, pero está mencionado en el de expulsión total del 31 de marzo de 1492 [22]. El de Andalucía, por su parte, fue promulgado el 1 de enero de 1483, es decir, dos años después de que el tribunal iniciara sus actividades en Sevilla. Es muy posible que la experiencia que en ese tiempo habían adquirido del trato con conversos sospechosos de judaizar los llevara a la conclusión de que los lazos de los conversos con la población judía no podían disolverse más que con la separación de ambos grupos. La Inquisición en esa fecha tenía ya abundantes pruebas del contacto que había entre judíos y conversos y de los esfuerzos que hacían los primeros por influir sobre los segundos para que volvieran a su antigua fe. Como es bien sabido, sin embargo, el tribunal no tenía ninguna jurisdicción sobre los judíos y la única forma en que podía controlar la situación era la expulsión total de los judíos que residían en el territorio que estaba bajo su supervisión. Pero un mes no era tiempo suficiente para que éstos pudieran vender todos sus bienes y salir de Andalucía, y aunque se dispersaron por Castilla y Extremadura, durante muchos años siguieron volviendo a su lugar natal para gestionar la venta de las propiedades abandonadas. Esta solución que buscó el tribunal, por lo tanto, constituye una medida intermedia entre la solución parcial que suponía separar a judíos y conversos en localidades determinadas y

[21] La cantidad mayor, por ejemplo, la abonaba la comunidad de Segovia, residencia de Don Abraham Senior, que tenía que contribuir con 140.000 castellanos. Toledo pagaba 107.500 castellanos; Zamora, 100.650, y Ávila, 83.750 maravedís. Véase L. Suárez Fernández, *ibidem*.

[22] H. Beinart, «La inquisición española y la expulsión de los judíos de Andalucía», *apud Jews and Conversos, Studies in Society and Inquisition*, ed. por Yosef Kaplan, Jerusalén, 1985, pp. 103-123.

la expulsión total de 1492. Como veremos, los responsables de esta última decisión ya se habían dado cuenta de que un mes no bastaba para organizar una salida pacífica y de que tomar por sorpresa tanto a la población judía como a la cristiana y la mora no llevaría más que al desorden y al caos. La responsabilidad de la expulsión de Andalucía, por su parte, no recae sólo sobre los hombros de los inquisidores de la región, sino también sobre la Suprema, pues no es plausible que una medida de tal envergadura fuera decidida en un marco local e incluso regional sin consultar con el Inquisidor General e informar a los monarcas y sin recibir el consentimiento de estos últimos. En mi opinión, al de las autoridades locales hay que añadir el nombre de Tomás de Torquemada y, de hecho, hay una gran similitud ideológica en los móviles declarados de la expulsión de los judíos de Andalucía y en los de la expulsión de España, según aparecen consignados en el texto del edicto de 1492. El papel jugado por los inquisidores en ambas expulsiones es crucial y yo creo que los reyes, por su parte, actuaban en este contexto partiendo de un acuerdo total de opinión en cuanto a la línea política que había de seguir el reino [23]. En la expulsión andaluza se decía, según palabras de Hernando del Pulgar,

> que todo interese propuesto queria alimpiar la tierra de aquel pecado de la heregia, porque entendia que aquello era servicio de Dios e suyo [24].

No sabemos a cuántos judíos afectó la expulsión de Andalucía. Pulgar habla en su crónica de unas cuatro mil familias, es decir, alrededor de 20.000 personas [25]. Yishaq ibn Farah habla de cinco mil personas [26]. Es posible que ambas fuentes den cifras imaginarias más basadas en una impresión personal que en la realidad. En cualquier caso, los expulsados no tuvieron al menos el problema que se planteó en 1492 al prohibirse sacar del país objetos y materiales cuya salida

[23] H. Beinart, *Los conversos*, p. 40.

[24] Véase H. del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio por Juan Mata Carriazo, vol. I, Madrid, 1943, p. 40.

[25] *Crónica...* Véase nota anterior, p. 337.

[26] A. Marx, *The Expulsion of the Jews from Spain, Studies in Jewish History and Booklore,* Nueva York, 1944, p. 100.

estaba vedada. Es interesante destacar que la nobleza local y la ciudad de Jerez de la Frontera se opusieron a la expulsión y que esta última pidió que por lo menos se pospusiera. Muy posiblemente, la precipitación con que tenían que salir los exiliados afectara a su organización [27].

En cualquier caso, a la hora de enjuiciar hasta qué punto los Reyes Católicos tuvieron parte en esta expulsión resulta ilustrativa su reacción ante la decisión del municipio de Valmaseda de echar a todos sus habitantes judíos [28]; los monarcas ordenaron su abolición en 1486 [29]. El 16 de mayo, Abraham Senior solicitó la intervención del conde de Haro quejándose en una carta al condestable de que los expulsados no tenían adónde ir, y se ordenó al municipio que aboliera la orden. Finalmente, se logró un acuerdo con la villa por el cual los judíos se instalaron en sus alrededores. Quizás pasara lo mismo con la expulsión de los judíos de Zaragoza y Albarracín que ordenó Tomás de Torquemada. A los de Teruel se les dio permiso para quedarse en la ciudad durante tres meses para arreglar sus asuntos, y a los de Zaragoza y Albarracín, seis. El rey Fernando pidió sin embargo a Torquemada que pospusiera la promulgación del edicto por seis meses. De la orden del condestable y de la petición de demorar la orden de expulsión en esa zona del Reino de Aragón, se puede colegir que los reyes tenían la intención de decretar ellos mismos la expulsión cuando el país estuviera preparado para una decisión de ese tipo [30].

A todo esto, la guerra en Granada continuaba. En 1483, Don Yiṣḥaq Abrabanel y su familia llegaron a Castilla procedentes de Portugal, donde habían sido víctimas de un complot del duque de Braganza contra el rey João II de la casa de Avis [31]. Don Yiṣḥaq fue acusado de apoyar y financiar a los rebeldes. Se refugió en Guadalajara y no tardó en entrar al servicio del cardenal Pedro González de Mendo-

[27] F. Baer, *Die Juden in christlichen Spanien*, 2, Berlín, 1936, pp. 357-359. L. Suárez Fernández, *Documentos*, pp. 238-240.

[28] Véase H. Beinart, «La expulsión de los judíos de Valmaseda» (en hebreo), *Zion*, 46, 1981, pp. 39-51.

[29] La firmó el Condestable de Castilla, Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro (véase Beinart, *ibidem*, p. 41), que estaba apoderado por los reyes.

[30] Véase Baer, *JschS* 1, pp. 911-912.

[31] Véase F. Cantera Burgos, «Don 'Iṣḥaq Braunel», *Salo W. Baron Jubilee Volume*, vol. I, Jerusalén, 1974, pp. 237-250.

za, puesto en el que se mantuvo hasta la expulsión. Al parecer, Castilla estaba complicada en las disensiones internas de Portugal.

El 22 de mayo de 1485 se tomó Ronda, y los pocos judíos que había en la ciudad fueron reducidos al cautiverio [32]. En las capitulaciones se acordó que ningún judío se quedaría ni se asentaría en la ciudad, con la sola excepción del trujimán Israel Gabriel; a los demás, sólo se les dio permiso para permenecer en Ronda un máximo de tres días [33]. No tardaron los reyes en apoderarse de Málaga, ciudad que conquistaron el 4 de septiembre de 1487, reduciendo a toda su población musulmana y judía al cautiverio. Los judíos tenían que redimirse, si querían recobrar su libertad, pagando 20.000.000 maravedís a la Corona. El valor de sus bienes no llegaba a la mitad de esa suma y fueron trasladados a un campo en Carmona. Gracias a la intervención de Abraham Senior y de su yerno R. Meir Melamed, que se presentaron como avales del pago, se concedió un término de cuarenta días para que se recaudara la suma que faltaba en las comunidades de Castilla. No sabemos cómo se recolectó el dinero, aunque sí que los representantes de los rehenes tuvieron que ir de comunidad en comunidad acompañados de intérpretes, ya que su lengua vernácula era el árabe. En los primeros días de junio de 1489 se logró liberar a los últimos rehenes. La reina permitió a estos judíos malagueños, en un documento llamado *horro*, asentarse en cualquier lugar de Castilla o salir del reino y muchos tomaron el camino del norte de África. Es muy posible que los Reyes Católicos tuvieran la intención de hacer salir a todos los judíos de las tierras conquistadas. Si tomamos en consideración el rechazo a la petición de los conversos que solicitaron asentarse en Gibraltar en los años 1474-76 [34], la expulsión de Andalucía y los términos de las capitulaciones de Ronda y Málaga, veremos que los monarcas

[32] Véase J. Carriazo, «Asiento de las cosas de Ronda: conquista y repartimiento de la ciudad por los Reyes Católicos (1485-1491)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, 3, 1954, pp. 14 y ss.

[33] Idem, *ibidem*, p. 27.

[34] Véase D. Lamelas, *La compra de Gibraltar por los conversos andaluces (1474-1476)*, Madrid, 1976. Los argumentos que se dieron para rechazar su petición fue su infidelidad religiosa y el hecho de que pudieran aliarse con el enemigo musulmán del norte de África.

tenían como meta la forja de un reino unido ya desde el momento de su subida al trono, como ya hemos apuntado.

Entretanto, el antisemitismo seguía rampante. En el octavo decenio del siglo se publicó una pequeña obra contra los judíos. La había escrito Fernando de Santo Domingo, inquisidor de Segovia y juez del proceso contra el converso Benito García y el judío Yuce Franco, que serían condenados por haber supuestamente matado al llamado Santo Niño de la Guardia (1490-91). En su introducción interpelaba a Tomás de Torquemada utilizando las palabras del profeta Jeremías (1, 10): «Mira, te constituyo hoy sobre las naciones y sobre los reinos para arrancar y para destruir, para asolar y para demoler, para edificar y para plantar». El libro trata del valor de los preceptos judíos y su significado según el Talmud y la *halaḳa*, y no cabe duda de que su autor conocía bien el tema. Describe también cómo los judíos enseñan a los conversos la ley de Moisés y aconseja que se los tome como testigos de cargo en juicios contra estos últimos [35]. La obra trae también una lista de los preceptos judaicos que guardan los conversos y aunque no sabemos la fecha exacta en que fue compuesto, está claro que es anterior a la orden que se dio a todos los oficiales del Reino de Aragón para que obligaran al rabino, al sacristán de la sinagoga y a otros judíos que conocían a conversos que judaizaban, a que testificaran ante los inquisidores. La orden es de 10 de diciembre de 1484 [36].

Otro libro que merece la pena mencionar es el *Libro llamado el Alboraique por el caballo legendario de Mahoma* [37]. El autor explica en él que a los convertidos por la fuerza los llaman los judíos *hanuzym* y a los que se convirtieron por propia voluntad, *mesumad*. Si uno de ellos llega a un lugar determinado, los judíos le preguntan: «¿eres *anus e dest* christiano, o *mesumad*, christiano por voluntad?». Si contesta que es *anus* le dan regalos y le hacen los honores y si responde que *mesumad*, se alejan de él y no le dirigen la palabra. Los conversos viven de la rapiña y no son judíos ni cristianos ni musulmanes y por eso merecen que se les llame *alboraicos* como al caballo de Mahoma. A continua-

[35] H. Beinart, «Jewish Witnesses for the Prosecution of the Spanish Inquisition», *Essays in Honor of Ben Beinart*, Ciudad del Cabo, 1978, pp. 37-46.

[36] Véase F. Baer, *JchS*, 1, p. 911.

[37] N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en el tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 391 y ss.

ción, el autor cita los rasgos distintivos del caballo en cuestión: tiene boca de lobo, cara de caballo, ojos de hombre, oídos de perro lebrel, cuerpo de buey, cola de culebra y cuello de hacanea con crines; sus cuatro patas son distintas, una es de águila, otra de caballo, y tiene una herradura, la tercera de león y la cuarta de hombre. Esta descripción, asegura el autor, se aplica bien a los conversos: la boca de lobo simboliza la mentira y la hipocresía que los hace iguales a los falsos profetas; por eso engañan a los cristianos en la corte real, en los mercados y en la calle. El autor sigue las huellas de Alonso de Espina y preconiza que se les vede el acceso a la Iglesia, al ejército y al servicio real por su infidelidad y su holgazanería. Son serpientes que distribuyen el veneno de la herejía en todos los lugares del reino. Al final, hace una lista de las palabras y expresiones de que se valen para difamar a la fe cristiana. Esta obra tuvo una gran divulgación e influyó mucho en la creación de una opinión pública contraria a los conversos.

También en el terreno teatral, se representaba en esa época una obra cuyo título era *Este es el pleyto de los judíos con el perro de Alua y de la burla que les hizo. Nueuamente trobada por el bachiller Trasmiera, residente en Salamanca, que hizo a ruego e pedimento de un señor*[38].

El autor se burla en ella de los judíos, que tienen miedo de un perro que sabe distinguir por el olfato entre judíos y cristianos y muerde sólo a los primeros. La comunidad lleva a pleito al perro ante el juez residente para que lo castigue. Se presentan varios testigos judíos: un viejo, Mose Garzon, Abraham, hijo de Aharón, Maestre Isaac y un jubetero. Amenazan con llevar la cuestión ante el Consejo del rey y el juez declara que está dispuesto a juzgar al perro. Aparece un converso

para en prueua de proceso
presentamos un confeso
que vino deste linaje
y a otros desta misma
damos en pena perfecta
porque mas no nos ultraje.

El juez manda atar al perro en la sinagoga para que los judíos se den por satisfechos, pero éste sigue mordiéndolos y los judíos se que-

[38] Publicada en *RABM*, 30, 1926, pp. 409 y ss.

jan de nuevo ante el juez. Los que protestan en esta ocasión son un zapatero, el rabí, el maestre, Yuce el luengo y otros miembros de la comunidad, que piden que el perro sea colgado y quemado en público haciendo esta demanda en nombre de la «aljama y *kaal*». El autor, que conocía bien la terminología que utilizaban judíos y conversos, usa sus términos con mucha agudeza al poner una frase en boca de un judío llamado Husillo:

El qual en te(n)plo estando
como a un fijuelo vio
que estaba sabadeando
un fijuelo estando orando
el rabi circuncido
luego en pies le vi poner
y con pesimo sabor
lo que el rabi dexo cesio.

El autor describe cómo los judíos preparan la ejecución del perro, que huye y se refugia en un pueblo donde se gana el aprecio de los habitantes. Sigue identificando a los judíos e incluso cuando un verdadero cristiano se viste con una «capa de judería» no lo toca. Al final, el perro muere de una enfermedad y es enterrado con todos los honores. El autor termina la obra con el epitafio que el pueblo pone en su tumba:

Aqui yaze el bravo can
que nunca comia pan
saluo hombre o mujer judia.

O:

Aqui esta un bravo leon
para judios pasion
cuya fama siempre vive.

Toda la obra rezuma desprecio y escarnio; el perro es el símbolo de la distinción que hay que hacer entre lo bueno, identificado con lo cristiano, y lo malo, que es el judío hipócrita y engañoso. Esta sátira impresa como incunable hizo también su aporte a la creación de un ambiente antijudío y anticonverso.

Este ambiente llegó a uno de sus momentos culminantes con el proceso inquisitorial contra el converso Benito García y contra el judío Yuce Franco de Ávila, que fueron quemados el 16 de noviembre de 1491 [39]. Con este juicio, los círculos que pedían la expulsión de los judíos de España intentaron probar la existencia de un complot judeoconverso destinado a destruir el Estado cristiano y la Inquisición. El cardador Benito García, natural de un pueblo de la provincia de Toledo, Laguardia, y el joven zapatero judío Yuce Franco, fueron acusados de haber robado una hostia y, junto con otro converso, Alonso Franco, haber dado muerte a un niño crucificándolo. La declaración de Yuce Franco, obtenida en el tormento, «reveló» la existencia de un supuesto complot y el propio inquisidor general Tomás de Torquemada firmó el 27 de agosto de 1490 en Ávila una orden de arresto contra un grupo de judíos y conversos residentes en Segovia, Tembleque, Laguardia y Zamora. El detenido Yuce Franco pidió durante el proceso que le enviaran a su celda a un judío «que le dixiese cosas que disen los judios quando se quieren morir»; ante él se presentó un fraile llamado Alonso Enríquez vestido de judío, al que Yuce Franco pidió que informara al Rab de la Corte de que él y otras gentes de su aldea estaban presos bajo la acusación de haber matado a un niño de la misma manera que a Jesús. Es muy dudoso que Abraham Senior no tuviera conocimiento de lo que estaba pasando y de que había gente detenida.

En nuestra opinión, la intención era comprometer al Rab de la Corte, la personalidad judía más alta de Castilla, pero no lo lograron. El proceso se trasladó a Ávila para que el mismo Torquemada pudiera supervisarlo personalmente y se puso en manos de inquisidores capaces y de mucha experiencia: el doctor Don Pedro de Villada, coautor de una obra antijudía, que se había ocupado ya del caso del converso Benito García en Astorga; el inquisidor de Valencia (nombrado en 1487) Juan López de Cigales y fray Fernando de Santo Domingo, a quien ya hemos mencionado y que era uno de los subordinados más fieles del prior de Santa Cruz.

[39] Véase F. Fita, «La verdad sobre el martirio del Santo Niño de La Guardia, o sea el proceso y quema (16 de noviembre, 1491) del judío Jucé Franco en Ávila», *BRAH*, 11, 1887, 7-134; Y. Baer, *Historia*, 2, pp. 621 y ss., donde analiza el proceso.

El juicio se inició el 17 de diciembre de 1490 y reveló supuestos actos de hechicería y magia negra que habrían llevado a cabo los acusados para lograr su objetivo de destruir y aniquilar el cristianismo. El cuerpo del niño nunca fue encontrado ni la Inquisición hizo nada por buscarlo. A los inquisidores les bastaba con las confesiones recibidas en el tormento y así fue como se llevó todo el proceso, que carecía de base alguna y cuyo alegato de acusación, cuando fue leído, hizo exclamar a Yuce Franco que era «la mayor falsedad del mundo». No es necesario entrar en detalle en todas las tergiversaciones de que echó mano el juicio para llegar a la conclusión de que los que lo habían iniciado se sirvieron de él para informar a la población cristiana del peligro que suponían los judíos y los conversos. El 16 de noviembre de 1491 se celebró en Ávila un auto de fe en el que fueron quemados los presuntos culpables [40].

En esa época cercana a la expulsión y al final de la guerra de Granada, la figura de Tomás de Torquemada iba cobrando cada vez mayor importancia. En un memorial a la reina que llevaba por título *Las cosas que por agora estan ocurriendo que Vuestra Altesa deue remediar por cartas*, además de hablar de nuevo de la conveniencia de hacer obligatoria la señal distintiva, proponía que se reorganizara la recaudación de impuestos prescindiendo de los arrendadores judíos [41]. Su plan demuestra que lo que le preocupaba era una posible pérdida en los ingresos del reino. El 10 de diciembre de 1491, los Reyes Católicos limitaron el número de arrendadores y recaudadores judíos en localidades de población cristiana y mixta. Sólo quedaron dos: Don Abraham Senior y Don Yiṣḥaq Abrabanel, que iba con su yerno Yosef. De la reacción de cada uno de ellos ante el Edicto de Expulsión hablaremos más adelante.

El gran esfuerzo que invirtieron los Reyes Católicos en lograr vencer el último baluarte del Islam en la Península tuvo su colofón con la capitulación de Granada el 25 de noviembre de 1491. A los musulmanes que lo desearan se les permitió quedarse en el reino recién conquis-

[40] Veáse Baer, *ibidem*, 2, pp. 625-638. El autor destaca la influencia de la obra *Fortalicium Fidei* sobre el proceso. Véase también Hillgarth, *ibidem*, pp. 445 y ss.

[41] El documento se conserva en Simancas. Diversos de Castilla, leg. 1 N-78. Véase H. Beinart, «El memorial de Torquemada a la reina Isabel», *Proceedings of the Six World Congress of Jewish Studies*, vol. 2, Jerusalén, 1976, pp. 3-26 (en hebreo).

tado, donde se les garantizó la independencia jurídica, y durante cinco años estarían eximidos de pagar impuestos. Los reyes se comprometieron a poner barcos a disposición de los que quisieran ir a radicarse al norte de África. Los judíos no fueron olvidados. Se les prohibió, tanto a ellos como a los conversos, detentar cargos con jurisdicción sobre los musulmanes, y a los judíos y a los conversos (tornadizos) que habían huido a Granada para retornar al judaísmo, se les concedió un mes para que salieran del país. En Granada vivían entonces unas 110 familias judías, es decir, 550 personas poco más o menos. En el Reino, la cantidad de judíos se cifraba entre los 1.200 y los 1.300 [42].

El 2 de enero de 1492, los Reyes Católicos entraban oficialmente en Granada. Con ello se ponía término a 781 años de gobierno musulmán en la Península y se iniciaba una nueva era.

[42] Véase CODOIN, vol. 8, 1846, pp. 41 y ss.; M. A. Ladero Quesada, «Dos temas de la Granada Nazarí», *Cuadernos de Historia*, 3, 1969, 321-345; ídem, «Población, economía y sociedad: el Reino de Granada», *Historia General de España*, tomo V, Madrid, 1982. El judío más rico de Granada era Ysaque Perdoniel, que salió de Granada y a quien se le permitió sacar sus bienes. El propio Boabdil intervino en su favor. En Vélez, Málaga, había 50 judíos y otras tantas viudas judías. Véase Ladero Quesada, *ibidem*, p. 335; Hillgarth, *Historia*, p. 368, afirma que los judíos representaban en Granada el 1 % de la población.

Capítulo XI

LA EXPULSIÓN

Fernando e Isabel firmaron el Edicto de Expulsión de los judíos de España el 31 de marzo de 1492, pero tuvo que pasar un mes entero antes de que su promulgación se hiciera pública en Castilla el 1 de mayo de 1492 [1]. A los judíos se les dio un plazo de tres meses para abandonar el reino. La primera pregunta que se plantea es por qué se pospuso la publicación. Según la tradición judía, durante ese mes personalidades como Don Abraham Senior y Don Yiṣḥaq Abrabanel trataron de intervenir para lograr su anulación. Si esto es así, ambas personalidades tuvieron que trasladarse a Granada, donde los reyes se hallaban entonces [2]. No tenemos ninguna información histórica con la que avalar esta hipótesis. Es posible que acudieran al cardenal primado de España para que hiciera valer su influencia, pero también esto es dudoso. La única intervención que conocemos de fuente cierta es la mencionada en una carta que envió el rey a los inquisidores de Zaragoza a favor de Micer Alfonso de la Caballería, su canciller en Aragón, para que aquéllos no le acusaran por haber mediado para intentar impedir la expulsión [3]. En torno a esta intervención se tejió una leyenda que es muy expresiva del ambiente que reinaba en aquellos días. Según

[1] En Zaragoza se promulgó el 29 de abril de 1492.

[2] Se quedaron en Granada hasta agosto de 1492. Véase E. Sanz Ronquillo, *Itinerario de Fernando el Católico según Jerónimo de Zurita y otros cronistas,* Zaragoza, 1955, p. 136.

[3] Véase H. Beinart, «¿Intervino micer Alfonso de la Caballería para impedir la expulsión de los judíos de España?», *Zion* 50, 1985, pp. 265-275, donde hay copia de la carta (en hebreo).

ella, Tomás de Torquemada habría oído cómo unos judíos ofrecían al rey Fernando, en la tienda de campaña donde el monarca se encontraba, 30.000 denarios a cambio de la anulación del edicto. Al oírlo, entró el inquisidor, puso la cruz encima de la mesa y dijo que en el pasado los judíos habían vendido a Cristo por treinta denarios y ahora el rey de España iba a venderlo por 30.000, tras lo cual salió de la tienda. Esta leyenda pone de relieve el poder moral de Torquemada y la influencia que tenía en la política del reino.

Éste es el contenido del Edicto de Expulsión [4]:

> 1492, marzo, 31, Granada.
>
> Don Fernando e donna Ysabel etç al principe don Juan nuestro muy caro e muy amado hijo e a los ynfantes, prelados, duques, marqueses, condes, maestres de las hordenes, priores, ricos omes, comendadores, alcaydes de los castillos e casas fuertes de los nuestros reynos e sennorios, e a los conçejos, regidores, alcaldes, alguasiles, merinos, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e leal çibdad de Auyla e de las otras çibdades e villas e lugares de su obispado, e de los otros arçobispados e obispados e dioçesis de los dichos nuestros reynos e sennorios, e a las aljamas de los judios de la dicha cibdad de Auila e de todas las dichas çibdades e villas e lugares de su obispado e de todas las otras çibdades e villas e lugares de los dichos nuestros reynos e sennorios e a todos los judios e personas syngulares dellos asy varones como mugeres de cualquier hedad que sean e a todas las otras personas de qualquier ley, estado, dignidad, preeminençia, condiçion que sean, a quien lo de yuso en esta nuestra carta contenydo atanne o atanner puede en qualquier manera, salud e gracia. Bien sabedes o deuedes saber que porque nos fuemos ynformados que en nuestros reynos auia algunos malos christianos que judaysauan e apostotauan de nuestra santa fe catolica, de lo qual era mucha cabsa la comunicaçion de los judios con los christianos; en las cortes que hesimos en la çibdad de Toledo el anno pasado de mill e quatroçientos e ochenta annos, mandamos apartar a los dichos judios en todas las çibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e dalles juderias e lugares apartados donde biuyesen, esperando que

[4] El edicto se conserva en el Archivo Municipal de Ávila 1/77. Lo han publicado entre otros Amador, *Historia...*, p. 1.006, y F. Baer, *JchS* 1, pp. 404-407.

con su apartamiento se remediaria, e otrosy ouymos procurado e dado horden como se hiziese ynquisiçion en los dichos nuestros reynos e sennorios, la qual commo sabeys, ha mas de dose annos que se ha fecho e fase, e por ella se han fallado muchos culpantes segund es notorio e segund somos ynformados de los ynquisidores e de otras muchas personas religiosas e eclesyasticas e seglares, consta e paresçe el grand danno que a los christianos se ha seguido y sigue con la partiçipaçion, conversaçion, comunicaçion que han tenido e tienen con los judios, los quales se prueua que procuran sienpre por quantas vias e maneras pueden de subuertir e substraer de nuestra santa fe catolica a los fieles christianos e los apartar della e atraer e pervertir a su dannada crençia e opinion instruyendolos en las çeremonias e obseruançias de su ley, hasiendo ayuntamientos donde les leen e ensennan lo que ha den creer e guardar segun su ley, procurando de çircunçidar a ellos e a sus fijos, dandoles libros por donde rezasen sus oraçiones e declarandoles los ayunos que han de ayunar e juntandose con ellos a leer e ensennarles las estorias de su ley, notyficandoles las pascuas antes que vengan, avisandoles de lo que en ellas han de guardar e haser, dandoles e leuandoles de su casa el pan çençenno e carnes muertas con çerimonias, ynstruyendoles de las cosas de que se han de apartar, asy en los comeres como en las otras cosas por obseruançia de su ley, e persuadiendoles en quanto pueden a que tengan e guarden la ley de Muysen e hasiendoles entender que non ay otra ley ni verdad saluo aquella, lo qual consta por muchos dichos e confisiones asy de los mismos judios commo de los que fueron peruertidos y engannados por ellos, lo qual ha redundado en gran danno detrimento e obprobio de nuestra santa fe catolica. Y commo quiera que de mucha parte desto fuemmos ynformados antes de agora por muchos y conosçemos quel remedio verdadero de todos estos dannos e ynconvinientes estaua en apartar del todo la comunicaçion de los dichos judios con los christianos e echarlos de todos nuestros reynos, quisimonos contentar con mandarlos salir de todas las çibdades e villas e lugares del Andaluzia, donde paresçia que auian fecho mayor danno creyendo que aquello bastaria para que los de las otras çibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios çesasen de hazer e cometer lo susodicho; y porque somos ynformados que aquello ni las justiçias que se han fecho en algunos de los dichos judios que se han hallado muy culpantes en los dichos crimines e delitos contra nuestra santa fe catolica, no basta para entero remedio para obuiar e remediar commo cese tan grand abprobio e ofensa de la fe y religion christiana porque cada dya se halla y paresçe que los di-

chos judios creçen en continuar su malo e dannado proposito a donde biuen e conversan, y porque no aya lugar de mas ofender a nuestra santa fe, asy en los que hasta aqui Dios ha querido guardar como en los que cayeron se enmendaron e reduzieron a la santa madre yglesia, lo qual segund la flaqueza de nuestra humanidad e abstuçia e subgestyon diabolica que contino nos guerrea ligeramente podria acaesçer sy la cabsa principal desto non se quita, que es echar a los dichos judios de nuestros reynos, porque cuando algund graue e detestable crimen es cometydo por algunos de algund colegio e vniversidad, es rason quel tal colegio e vuniversidad sean disoluidos e anichilados e los menores por los mayores e los vnos por los otros pugnidos. E que aquellos que peruierten el bien e honesto beuir de las çibdades e villas e por contagio puede dannar a los otros sean espelidos de los pueblos e avn por otras mas leues cabsas que sean en danno de la republica, quanto mas por el mayor de los crimines e mas peligroso e contagioso commo lo es este. Por ende nos con el consejo y paresçer de algunos prelados e grandes e caualleros de nuestros reynos e de otras personas de çiençia e conçiençia de nuestro consejo aviendo avido sobre ello mucha deliberaçion, acordamos de mandar salir todos los dichos judios e judias de nuestros reynos e que jamas tornen ni bueluan a ellos ni a algunos dellos. Y sobre ello mandamos dar esta nuestra carta por la qual mandamos a todos los judios e judias de qualquier hedad que sean que biuen e moran e estan en los dichos nuestros reynos e sennorios, asy los naturales dellos commo los non naturales que en qualquier manera e por qualquier cabsa ayan venido e estan con ellos, que fasta en fin del mes de julio primero que viene deste presente anno, salgan de todos los dichos nuestros reynos e sennorios con sus fijos e fijas e criados e criadas e familiares judios, asy grandes commo pequennos de qualquier hedad que sean e non sean osados de tornar a ellos ni estar en ellos nien parte alguna dellos, de biuienda ni de paso ni en otra manera alguna so pena que sy lo non fisyeren e cunplieren asy, e fueren hallados estar en los dichos nuestros reynos e sennorios o venir a ellos de qualquier manera, yncurran en pena de muerte e confiscaçion de todos sus bienes para la nuestra camara e fisco, en las quales penas yncurran por ese mismo fecho e derecho syn otro proçeso sentençia ni declaraçion. E mandamos e defendemos que ningunas ni algunas personas de los dichos nuestros reynos de qualquier estado, condiçion, dignidad que sean, non sean osados de reçebir reçebtar ni acojer ni defender ni tener publica ni secretamente judio ni judia, pasado el dicho termino de fin de julio en adelante para syenpre jamas en

sus tierras ni en sus casas ni en otra parte alguna de los dichos nuestros reynos e sennorios so pena de perdimiento de todos sus bienes, vasallos e fortalesas e otros heredamientos. E otrosy, de perder qualesquier merçedes que de nos tengan, para la nuestra camara e fisco. E porque los dichos judios e judias puedan durante el dicho tienpo fasta en fin del dicho mes de julio mejor disponer de sy e de sus bienes e hasienda, por la presente los tomamos e reçebimos so nuestro seguro e anparo e defendimiento real, e los aseguramos a ellos o a sus bienes que para durante el dicho tienpo fasta el dicho dia fin del dicho mes de julio, puedan andar e estar seguros e puedan entrar e vender e trocar e enagenar todos sus bienes muebles e rayses, e disponer dellos libremente a su voluntad e que durante el dicho tyenpo no les sea fecho mal ni danno ni desaguisado alguno en sus personas ni en sus bienes contra justiçia, so las penas en que cahen e yncurren los que quebrantan nuestro seguro real. E asy mismo damos liçençia e facultad a los dichos judios e judias que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos e sennorios sus bienes e hasienda por mar e tierra con tanto que non saquen oro ni plata ni moneda amonedada ni las otras cosas vedadas por las leyes de nuestros reynos saluo en mercaderias, e que non sean cosas vedada o en canbios. E otrosy, mandamos a todos los conçejos, justiçias, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la dicha çibdad de Auyla o de las otras çibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e a todos nuestros vasallos, subditos naturales que guarden e cunplan e fagan guardar e cunplir esta nuestra carta e todo lo en ella contenydo, e den e fagan dar todo el fauor e ayuda que para ello fuere menester, so pena de la nuestra merçed e de confiscaçion de todos sus bienes e ofiçios para la nuestra camara e fisco. E porque esto pueda venir a notiçia de todos e ninguno pueda pretender ynorançia, mandamos que esta nuestra carta sea apregonada por las plaças e lugares acostunbrados desa dicha çibdad e de las prinçipales çibdades e villas e lugares de su obispado, por pregon e ante escriuano publico. E los vnos ni los otros non fagades ni fagan ende al por alguna (manera) so pena de la nuestra merçed e de priuaçion de los ofiçios e confiscaçion de los bienes, a cada vno de los que lo contrario fsyeren. E demas mandamos al ome que les esta nuestra carta mostrare, que los enplase que parescan ante nos en la nuestra corte doquier que nos seamos del dia que los enplasare, fasta quinse dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mandamos a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado, que de ende al que se la mostrare, testimonio sygnado con su sygno porque nos se-

pamos commo se cunple nuestro mandado. Dada en la nuestra çibdad de Granada, a XXXI dias del mes de março anno del nasçimiento de nuestro Sennor Ihesuchristo de mill e cuatroçientos e nouenta e dos annos.—Yo el rey.—Yo la reyna.—Yo Johan de Coloma secretario del rey e de la reyna nuestros sennores la fize screuir por su mandado.—Registrada, Alaua.—Almaçan, chanceller.

Al pie del tercer folio: Auila.

La orden enumera, pues, todo lo que el Reino había hecho para resolver el problema de la influencia que los judíos ejercían sobre los conversos y las medidas que los reyes habían tomado: la separación de judíos y conversos y el traslado de los primeros a barrios nuevos, la fundación de la Inquisición con el nombramiento de los dos inquisidores en Sevilla en 1480 y la expulsión de los judíos de Andalucía por orden de los inquisidores. El edicto constituye, por lo tanto, el último recurso a que se acudía para resolver el problema de la herejía de los judaizantes y extirpar la causa de la infidelidad de los conversos hacia su nueva religión. De esa forma, la orden hace recaer la responsabilidad de la expulsión de los judíos sobre los propios exiliados. La decisión es tan tajante, que se prevé que el judío que vuelva a España será castigado con la pena de muerte. En el edicto, la expulsión se basa en motivos puramente religiosos.

El documento lleva la firma de ambos monarcas. Hay fuentes históricas que presentan al rey como un personaje prudente, mientras que su esposa sería la responsable de la política radical y extremista que excluía cualquier compromiso. De la correspondencia entre ellos, sabemos que la reina era la portavoz del gobierno [5] y, en su opinión, el bien del reino se identificaba con el bien de la religión católica. Su celo religioso la llevó a identificar los intereses de su fe con los del país en general, como lo demuestra sus numerosísimas menciones del Nombre de Dios. No hay duda de que su *Weltanschauung* estaba moldeado por el grupo de religiosos que la servían de consejeros. Pero la firma de los dos soberanos al pie del documento de expulsión no sólo indica que se trataba de una orden para ambos reinos, sino que era

[5] Veáse G. A. Bergenroth, *Calendar of Letters and State Papers,* vol. 1, 1862, p. XIV; H. Beinart, *Conversos,* Reg. *s.v.*; Hillgarth, *ibidem*, pp. 352 y ss., 452 y ss.

además la expresión de una política común cuyo objetivo era formar un solo reino, principio político al que respondería la actuación del rey Carlos I en el siglo XVI [6].

En tres meses, es decir, para el 31 de julio, tenían que haber liquidado los judíos todos sus bienes ya fueran muebles o raíces, y haber abandonado el país. Los dirigentes disponían del mismo plazo para resolver el problema de las propiedades públicas como sinagogas, hornos, baños rituales *(miqbaot)*, hospitales y cementerios. La orden prohibía sacar oro, plata, moneda y todos los productos cuya exportación estaba prohibida de antes como caballos, asnos, mulas, pólvora y trigo. Las mercancías que sí se podían llevar subieron drásticamente de precio por eso mismo; entre ellas estaban los paños, la seda, etc. Podían llevar consigo libros religiosos en hebreo y letras de cambio de mercaderes genoveses, lo que favorecía a los reyes y, por supuesto, a los mercaderes, que explotaron la situación cuanto pudieron haciéndose además socios de los capitanes de las naves que tenían que trasladar a los expulsados. Las prohibiciones generaron un auge del contrabando, especialmente de oro, joyas y dinero que era sacado ilegalmente a Portugal. Se intentaron liquidar los bienes comunes vendiéndolos a municipios y personas particulares, pero los reyes no tardaron en confiscarlos. Con el tiempo, harían donación de ellos a municipios, iglesias, monasterios y favoritos personales. Los cementerios se convirtieron en campos de pastoreo por orden de la reina y las lápidas fueron vendidas como piedras y, por lo tanto, destinadas a distintos usos. Ciertos bienes que pertenecían al patrimonio de las aljamas se emplearon también para cubrir las deudas del gobierno en forma de juros. En Zaragoza, como en otras partes del Reino de Aragón, se confiscaron las coronas, las manzanas de plata que servían de adorno a los Rollos de la Tora, los brocados y las coberturas, con el fin de cubrir con su importe la pérdida en que la Corona incurría al dejar de percibir los impuestos de los judíos y para liquidar las deudas que las comunidades tenían contraídas con los municipios o con el rey en concepto de impuestos no satisfechos. En Ejea de los Caballeros, el enviado de la Inquisición confiscó todos los libros de los judíos [7].

[6] Sobre este asunto véase M. Bataillon, *Erasmo y España,* México, 1966, p. 227.

[7] Véase J. Cabezudo Astrain, «La expulsión de Ejea de los Caballeros», *Sefarad* 30, 1970, 355 y ss.; M. A. Motis Dolader, *La expulsión de los judíos de Zaragoza,* Zaragoza, 1984, pp. 146 y ss., 260 y ss.

Entre tanto, nada más darse a conocer el edicto, los deudores cristianos dejaron de pagar las deudas que tenían contraídas con los judíos aunque a estos últimos sí se les exigió que liquidaran las que debían a cristianos. El Consejo del Reino se vio obligado a intervenir y los reyes nombraron jueces para que se encargaran de arreglar los pagos. La venta de los bienes raíces provocó una caída de los precios de las casas, tierras, viñedos, etc., y en ciertos lugares, los cristianos se negaron a comprarlas a ningún precio por considerar que de todas formas las propiedades terminarían por llegar a sus manos tras la expulsión. Todavía años después de la salida de los judíos, había personas que volvían convertidas al cristianismo para reclamar sus heredades, pidiendo que se les permitiera rescatarlas por el mismo precio que habían recibido por ellas añadiendo lo que sus nuevos dueños hubieran invertido en mejorarlas. Esos documentos hablan de ventas por un valor que era menos de la mitad del precio real de la propiedad en cuestión [8].

Con todo, la Corona estaba interesada en que la salida fuera pacífica y ordenó que los judíos se fuesen provistos de salvoconductos y acompañados por el ejército [9]. Los documentos que describen la salida nos hablan de los sufrimientos y miseria de los expulsados, aunque el cura de Palacios, Andrés Bernáldez, se asombraba al describir la alegría de quienes iban rumbo a un destino desconocido acompañados por la música de los tamborines [10]. Los expulsados consideraban su marcha como una nueva salida del cautiverio de Egipto y confiaban en que se repetirían para ellos los milagros que tuvieron lugar en aquella ocasión. Parecía como si hubieran llegado los días del advenimiento del Mesías.

La partida comenzó ya en mayo. Los que podían irse por sus propios medios no tardaron en liquidar sus asuntos y marcharse. Fue el caso, por ejemplo, de Don Yiṣḥaq Abrabanel y su familia, que obtuvieron un permiso especial para poder sacar dinero y joyas después de haber condonado la deuda que los reyes tenían contraída con ellos. La familia dejó la Península embarcando en Valencia con rumbo a Nápoles. Pero una conversión de aquellos días causó un profundo impac-

[8] El 10 de noviembre de 1492, los reyes ordenaron que se les devolvieran sus propiedades si querían recuperarlas a condición de que se convirtieran previamente en Portugal o en el primer lugar habitado después de cruzar la frontera.

[9] Hubo casos en que la misma escolta robó a los detenidos.

[10] A. Bernáldez, *Memorias*, pp. 251 y ss.

to, aunque no influyó en los que habían decidido salir del reino. El 15 de junio de 1492, en presencia de los reyes, recibieron el bautismo en Guadalupe Abraham Senior, el último Rab de la Corte, su yerno Meir Melamed y otros miembros de su familia. El rabino recibió el nombre de Fernán Núñez Coronel, y su yerno, el de Fernán Pérez Coronel [11]. Ni el hermano menor de Abraham Senior, Šelomo Senior, que era su socio en varios arrendamientos, ni una de sus hijas, que era mujer de Yehuda Baquix de Guadalajara, ni otra llamada Reina, se convirtieron. A los demás los bautizó el cardenal Pedro González de Mendoza. Sabemos a ciencia cierta que a la ceremonia del bautismo acudió Fernán Álvarez de Toledo, el fiel y leal secretario de los reyes, que era él mismo descendiente de conversos. Las fuentes hebreas dicen que Abraham Senior tenía entonces 80 años, pero esta afirmación no está avalada por la documentación y resulta difícil de aceptar. En cualquier caso, su yerno murió antes que él [12]. Ambos fueron nombrados jurados de Segovia inmediatamente después de su conversión.

La familia Abrabanel ocupaba ya un lugar destacado en la historia de los judíos de España incluso antes del nacimiento de Don Yiṣḥaq, pero de la de Senior y sus relaciones con el poder antes del siglo xv no sabemos gran cosa. Al parecer estaba emparentada con Diego Arias Dávila, famoso arrendador y uno de los validos de Enrique IV [13]. El primer documento conocido que menciona a Abraham Senior data del año 1468 y trata de la recaudación de impuestos. El 15 de noviembre de 1468, el rey lo nombró «vedin e alguasil del aljama de los judios» de Segovia. Este nombramiento le habilitaba para cobrar las multas impuestas a los trasgresores y entregar una parte al gobierno. En los últimos años del reinado de Enrique IV ya era recaudador mayor de los impuestos de Castilla y mantenía estrecha relación con Alfonso de Quintanilla, el futuro contador mayor de los Reyes Católicos, que llegaría a ser miembro del Consejo Real. Ambos convencieron a Andrés de Cabrera, alcaide de la fortaleza de Segovia, para que se uniera al

[11] En los documentos, ambos nombres se mezclan y a veces resulta difícil su identificación.

[12] Véase A. Marx, *Studies*, p. 92.

[13] C. Carrete Parrondo, «Proceso inquisitorial contra los Arias d'Avila segovianos; un enfrentamiento entre judíos y conversos», *Fontes Iudeorum regni Castellae III*, Salamanca, 1986, *passim*. Diego Arias era padre de Juan Arias, obispo de Segovia.

partido de Isabel [14]. En 1477 fue nombrado Rab de la Corte y doce años después los reyes lo eximieron de llevar la señal obligatoria de los judíos. Su cargo lo convertía en juez superior con jurisdicción sobre las apelaciones de juicios entre judíos y en consejero del Consejo Real para asuntos relativos a los judíos así como para el reparto de los impuestos entre las distintas comunidades. En la octava década del siglo XV protestó contra las calumnias e instigaciones del fraile dominico Antonio de la Peña, del monasterio de la Santa Cruz de Segovia. Los reyes aceptaron su intervención y tomaron medidas contra ellas. El 18 de marzo de 1488 era nombrado tesorero de la Santa Hermandad [15].

Durante años tuvo a su cargo el cobro de los impuestos anuales y, además, el de los indirectos de la alcabala y de la tasa especial de castellanos de oro destinada a pignorar la guerra de Granada. Jugó un papel muy importante en la política financiera del Reino de Castilla y estaba considerado como un hombre rico, propietario de tierras, viñedos, pastizales, casas en Segovia y en Ávila, dueño de una buena parte del pueblo de Cebreros en la provincia de Ávila y de inmuebles en Trujillo, Cáceres, Ocaña, San Martín de Valdeiglesias y Puente del Arzobispo [16]. Él y los suyos no tardaron en encontrar un lugar en la alta sociedad cristiana [17].

La suerte de los exiliados

El número de exiliados que salieron ha sido objeto de especulaciones contradictorias. Don Yiṣḥaq Abrabanel, en su exégesis de Isaías 43, 6, dice que salieron 300.000 personas, pero parece que esta cifra no es

[14] Sobre Alfonso de Quintanilla, véase M. Lunenfeld, *The Council of the Santa Hermandad,* Coral Gables, Florida, 1970, p. 10; F. Baer, *JchS* 2, p. 355.

[15] Véase el Registro del Sello, Simancas, vol. 5, N.° 292, fol. 150: «Vos prometemos del ofiçio de thesoreria general de la Hermandad de todos nuestros reynos e señorios acatando los buenos e leales serviçios que de vos, don Abraham Senior, vezino de Segovia, auemos reçeuido e onesta e buena diligençia e fydelidad».

[16] Hubo quienes valoraban sus propiedades en más de 4.000.000 de maravedís. Véase C. Carrete Parrondo, *Sefarad* 37, 1977, pp. 339-350; M. Asenjo González, *Segovia,* Segovia, 1986, pp. 391 y ss.

[17] Su nieto Antonio Coronel estudió teología en París y sería después secretario del Inquisidor General Alonso Manrique (1523-1538), cardenal y arzobispo de Sevilla.

fiable. Otras fuentes hablan de 200.000 [18]. Unas 120.000 personas, casi todas procedentes de Castilla, cruzaron la frontera portuguesa por Ciudad Rodrigo, Badajoz y Zamora y tuvieron que pagar para poder entrar en el país y como portazgo y medio portazgo ocho cruzados, con los que obtuvieron un permiso de residencia de ocho meses [19]. En Portugal, pasaron por Olivença, Arronches, Castel Rodrigo y Melgaço.

Otro grupo se dirigió a Navarra, de donde serían expulsados en 1498. Unos 50.000 embarcaron en los puertos de Sevilla, Valencia, Cartagena, Tortosa y Barcelona en barcos vascos y genoveses y su traslado fue garantizado por Luis de Santángel y Francisco Pinelo, ambos descendientes de conversos. Muchos de los exiliados sufrieron los ataques de los corsarios y de los propios marineros, que los dejaban abandonados en lugares peligrosos en el norte de África. Unas 700 familias lograron llegar a Marruecos, donde tuvieron que pagar generosamente el derecho de residencia en Fez; otros se dirigieron a la señoría del papado de Aviñón o al reino de Nápoles. Hubo un plan para trasladar a algunos a Inglaterra y a Flandes a partir del puerto de Laredo, pero no prosperó. Los que optaron por la Tierra Santa y por territorio turco, necesitaron más tiempo para llegar a su punto de destino y su instalación en esos lugares pertenece ya a la segunda etapa en la creación de la diáspora sefardí. En muchas ocasiones fueron comunidades enteras las que cruzaron juntas la frontera o dejaron el país en el mismo barco, radicándose después también en el mismo lugar y conservando de esa manera su tradición particular.

Judíos de Aragón bajaron por el río Ebro camino de Tortosa o a Sagunto, donde se embarcaron hacia Oriente. El encargado de acompañarlos desde Zaragoza era Don Martín de Gurrea, señor de Agravieso, cuya conducta fue tal, que el propio rey ordenó una investigación. Los barcos que no llegaban a tiempo o que, a la hora de zarpar, se encontraron con que no había viento y no podían navegar en la fecha prevista, añadieron sufrimientos y ansiedad a la desventura de los exiliados.

El último día que pasaron los judíos en España fue el 7 de Ab del año 5252 de la creación del mundo. Es decir, el 31 de julio de 1492.

[18] En total había en España alrededor de 8.500.000 habitantes. Véase J. Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América,* vol. 2, Barcelona, 1977, pp. 360 y ss.; T. Ascona O. F. M. Cap., *Isabel la Católica,* Madrid, 1964, pp. 623 y ss.

[19] Una buena evaloración, en L. Suárez Fernández, *Documentos,* pp. 55 y ss.

En aquella fecha se clausuraron 1.500 años de historia de un pueblo, de creación y de esperanza. Salieron los grandes y los cultos junto con los elementos más humildes, unidos por las exhortaciones de sus dirigentes, en especial del famoso cabalista R. Abraham ben R. Eli'ezer ha-Levi, que en su obra *Meguilat Amrafel* les recordó los deberes que tenían contraídos con su nación y que salió él mismo con los desterrados [20].

España, sin judíos, se convirtió en un país distinto: una tierra en cuyas regiones, ciudades, villas y lugares ya no se encontraban aquellos mercaderes, artesanos, prestamistas, médicos, judíos ricos y pobres que por tantos años las habían poblado. Cuando el rey Fernando dice en las cartas que dirigió a la ciudad de Barcelona y al conde de Aranda que tanto él como la reina habían tomado aquella decisión basándose únicamente en una cuestión de fe [21], se puede leer entre líneas que entendía perfectamente hasta qué punto la expulsión había causado daño al reino. Su acción, en todo caso, les valió el título de Reyes Católicos otorgado por el Papa Alejandro VI (1492-1503) en 1492, a pesar de que él mismo había abierto las puertas del estado papal a los refugiados [22].

Pero en los planes de los reyes para expandir el territorio del país, los judíos siguieron jugando un papel, y así encontramos que el 30 de octubre de 1492 los soberanos prometieron pagar a dos judíos, David de Segura y un tal Abulafia, 10.000 castellanos de oro (es decir, 4.850.000 maravedís) si en el plazo de un año les entregaban el puerto y fortaleza de Mazalquivir en el reino de Tlemcén. Los reyes se comprometieron además a no expulsar a los judíos de la ciudad y a poner barcos a disposición de los que quisieran salir del reino de Túnez [23].

Capítulo aparte, de entre la de todos los desterrados, merece la suerte corrida por los que encontraron asilo en Portugal. En 1493 se

[20] Véase G. Scholem, *Kiryath Sefer* 7, 1930-31, 1365. Después de muchos avatares, se radicó en Jerusalén con su cuñado Abraham Zacuto.

[21] Véase por ejemplo P. León Tello, «Documento de Fernando el Católico sobre la expulsión de los judíos», *Homenaje a Federico Navarro,* Madrid, 1973, pp. 237-248.

[22] Véase Y. Baer, *Historia,* Reg. *s.v.* Hillgarth, pp. 452-453; 617.

[23] Se obligaron a pagar a Abulafia por ayudar a David de Segura, aunque queda claro que este último era el elemento principal. Véase H. Beinart, «Relaciones entre judíos y los Reyes Católicos después de la Expulsión», Homenaje a F. Pérez Castro, *Sefarad* 46, 1968, pp. 63-70.

declaró una epidemia entre los refugiados que costó la vida a muchos de ellos, entre otros a R. Yiṣḥaq Aboab, uno de los últimos rabinos de Castilla. El rey João II murió en 1495 y su heredero Manuel (1495-1521) propuso a los Reyes Católicos su propio enlance con la primogénita de estos últimos, Isabel. Esta última aceptó a cambio de que su futuro esposo expulsara a los judíos de Portugal, condición que, como es lógico, contó con el beneplácito de sus padres. Manuel aceptó y el 5 de diciembre de 1496 ordenó la expulsión de los judíos dándoles un plazo de diez meses para abandonar el reino [24].

Pero Portugal no podía permitir la salida de unas 150.000 personas entre judíos españoles y autóctonos de su territorio nacional, ya que su población total apenas ascendía al millón de habitantes. Además, el país tenía que enfrentarse con un serio problema planteado por la repoblación de sus colonias en África Ecuatorial y el gobierno decidió secuestrar a niños y jóvenes judíos, que fueron trasladados a la fuerza a la isla de São Tome. Los judíos, con la frontera de España cerrada, no tenían adónde huir. El 19 de marzo de 1497 se les ordenó acudir a Lisboa y prepararse para salir del reino, pero todo era una trampa y, cuando estaban concentrados en un lugar, fueron bautizados a la fuerza [25]. De esa forma, la orden de expulsión se tradujo, de hecho, en una conversión forzada de la que sólo pudieron escapar algunas personalidades, entre las que se cuentan R. Abraham Zacut y su hijo R. Šemuel Valenci; R. Yiṣḥaq Caro, tío de R. Yosef Caro de Toledo, y R. Yosef Garzon [26].

Los expulsados habían esperado encontrar un hogar en Portugal y así se hace patente en una inscripción encontrada recientemente en Gouveia que reza así:

גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון אמר ה'
צבאות -- נשלם בית קדשנו ותפארתנו בשנת ופדיי ה'
ישובו ובאו ציון בְּרִנָּה

[24] Véase J. Amador de los Ríos, *Historial social...*, pp. 1009-1010.

[25] Véase I. Tishbi, *Mesianismo en la generación de los expulsados de España y Portugal*, Jerusalén, 1985, pp. 36 y ss. (en hebreo).

[26] Hasta 1499 no recibieron otros convertidos permiso para salir del país. Después de un *pogrom* contra los conversos en 1506, se proporcionaron otros permisos. Los hubo, sin embargo, que volvieron a Castilla en 1497, inmediatamente después de su conversión.

Que sea mayor el honor de esta última casa que el de la primera, dijo Dios Ṣebaot. Se terminó la construcción de esta santa casa en su magnificencia en el año en que los redimidos volverán y llegarán a Sión en alegría [27].

Pero los judíos portugueses y sus correligionarios los desterrados de España no tuvieron la suerte de poder inaugurar el edificio para que pudiera servirles de sinagoga. Otros expulsados que tomaron distintos rumbos por el Mediterráneo y se instalaron en nuevas tierras, por el contrario, pudieron iniciar allí una nueva página en la historia de los judíos; formaron y crearon una diáspora sefardí dentro de la diáspora judía en condiciones políticas y culturales distintas, sin olvidarse por ello de su pasado en la Península.

[27] La palabra hebrea בְּרִנָּה (*be-rinah*, en alegría) tiene el valor numérico de [1] 497. Véase M. H. Rodrigues, *A inscrição hebraica de Gouveia*, O Instituto 130, Coimbra, 1968, pp. 4-27.

APÉNDICES

LA SEÑAL

La señal utilizada para distinguir a los judíos del resto de la población tiene una historia larga. El primero en ordenar su uso fue el califa Omar, que en el año 634 ordenó que todos los no musulmanes fueran reconocidos en sus reinos por una forma de vestir especial que permitiera su identificación inmediata. Con este fin, el califa impuso que los afectados llevaran una gorra, un cinturón y un trozo de tela de color diferente sobre el traje exterior. El color para los judíos sería el amarillo, para los cristianos el azul y para los magi el negro. La orden fue reiterada por otros califas tras la muerte de Omar. En el siglo IX, Almutawakkil Ala-l-lahi (847-861) añadió una bufanda amarilla y sustituyó el cinturón por un cordón grueso [1]. En los países bajo dominio musulmán se introdujeron posteriormente varios cambios, especialmente bajo la égida de los fatimíes. En el siglo XIV, el emir de Granada ordenó a los judíos llevar la señal.

En territorio cristiano, la decisión de imponer la señal se adoptó en el Concilio Laterano de 1215. Luis IX la hizo preceptiva en Francia en 1269, pero es muy posible que ya antes de esa fecha los judíos la llevaran. En esta ocasión, la señal tomó la forma de una tela redonda del tamaño de la mano, es decir unos 20 cm., que se cosía a la parte delantera y trasera del traje. Los judíos que transgredieran las órdenes, absteniéndose de utilizarla, tendrían que pagar una sustanciosa multa. En 1317, el rey Felipe V ordenó que llevaran un sombrero o gorra en

[1] Véase S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Filadelfia, 1933, p. 61, n. 97.

forma de cuerno. En Provenza, hasta la segunda mitad del siglo XIV no se aplicaron estas disposiciones estrictamente.

Los judíos de Alemania tenían sus trajes y ropa propios y llevaban un sombrero en forma de cono que era obligatorio. Pero la señal no empezó a ser preceptiva hasta el siglo XV. Inglaterra, por su parte, fue uno de los primeros países que se plegó a las decisiones del Concilio Laterano y la señal se introdujo ya en 1218, aunque se podía comprar el privilegio de no llevarla mediante el abono de cierta cantidad de dinero. En 1253, el rey Enrique III de Inglaterra suprimió esta última posibilidad haciendo la señal preceptiva para todos, y en 1275, Eduardo I ordenó que la portaran incluso los niños a partir de los siete años.

La señal varió en color, forma y tamaño a través del tiempo. El papa Gregorio IX escribió en 1234 al rey Tibaut de Navarra diciéndole que debía ser amarilla, pero su colega Alejandro VI dispuso a finales del siglo XV que fuera roja.

En lo que respecta a España, el papa Honorio III (1216-27) envió un mensaje el 27 de enero de 1217 al obispo Dominico de Plasencia (1214-33) y a otros obispos y priores para que pusieran en vigor la decisión sobre la señal. Pero Rodrigo Jiménez de Rada (1209-48), arzobispo de Toledo y dirigente de la Iglesia castellana, no se plegó a lo estipulado por el Concilio Laterano a pesar de que había tomado parte en él. El 20 de marzo de 1219, el papa Honorio le mandó una misiva permitiéndole posponer la ejecución de la decisión porque el rey Fernando III se había quejado de que los judíos de su reino se marchaban a tierra de moros para no tener que llevar la señal, lo que redundaba en su perjuicio. Pero el 24 de noviembre volvió a escribir al arzobispo insistiendo en que se impusiera el uso de la señal a los judíos de Toledo para que se los pudiera distinguir de los cristianos. Con este mismo fin escribió también el papa Gregorio IX el 4 de abril de 1231 al obispo de Burgos Mauricio (1213-38) y al arzobispo de Santiago de Compostela Bernardo (1231-34), el 18 de mayo de 1233. A este último le pedía que usara de su influencia para que se cumplieran estas órdenes junto con las otras medidas adoptadas por el Concilio Laterano.

El 29 de agosto de 1239, poco después de la conquista de Córdoba a manos del rey Fernando, escribió el papa al obispo de Córdoba Lupus de Fitero con idéntico objetivo. De toda esta insistencia, se pue-

de colegir que el monarca tenía más en mente las necesidades del país que las órdenes ecuménicas del papado.

La ley de las *Siete Partidas* reguló este asunto de forma clara y tajante:

> Muchos yerros et cosa desaguisadas acaescen entre los christianos et los judios et las christianas et las judias, porque viven et moran de so uno en las villas et andan vestidos los unos asi como los otros. Et por desviar los yerros et los males que podrien acaescer por esta razon, tenemos por bien et mandamos que todos quantos judios et judias vivieren en nuestro sennorio que trayan alguna sennal cierta sobre las cabezas que se ata, porque se conoscan las gentes manifestamente qual es judio o judia. Et si algunt judio non levase aquella sennal, mandamos que peche por cada vegada que fuese fallado sin ella diez azotes publicamente por ello.

Como es bien sabido, las *Siete Partidas* entraron en vigencia en el siglo XIV.

En Aragón, el rey Jaime I se negó a aplicar la decisión del concilio, quizás por influencia de su médico judío Yiṣḥaq Bienveniste. El papa Honorio no insistió de momento en que se cumpliera, porque los judíos del reino, de todas formas, llevaban una vestimenta distinta de la de los cristianos. Pero en 1228 el rey ordenó finalmente que los judíos llevaran una señal amarilla y un sombrero redondo. Pedro III de Aragón dispuso en 1283 que también los niños portaran a partir de los diez años una capa redonda, tal como era la costumbre de Barcelona. Muchos fueron los judíos que hicieron todo lo posible por no tener que cumplir esta orden, pero sólo unos pocos privilegiados quedaron eximidos, como por ejemplo el médico Šemuel o Abraham Aben Naḥmis (1284).

Después de los *pogroms* de 1391, encontramos repetidamente consignada la queja de que los judíos se visten como los conversos (es decir, como los cristianos) y es imposible hacer la distinción entre ellos. El rey Jaime I (de Aragón) ordenó al baile y a los jueces de Murviedro que impusieran a los judíos una larga túnica o cualquier otro vestido hasta el suelo de color oscuro y en el pecho una señal redonda roja como la de los de Valencia. Pero en 1394 se permitió a los judíos valencianos que llegaran a Barcelona que no portaran la señal para evitarles

el peligro de ser asaltados. En 1403 se exigió de nuevo a los judíos de Valencia que llevaran una señal de dos colores, la mitad amarilla y la otra roja, que para sus correligionarios de Murviedro (Sagunto) ya era obligatoria desde 1396.

El problema se planteaba especialmente agudo a los judíos que se veían obligados a viajar por motivos de negocios, y en 1419 el rey Alfonso V «el Magnánimo» eximió a los que fueran de camino de llevar la señal por el peligro que eso suponía, reduciendo su uso al lugar donde residieran. El 12 de julio los liberó también de esta última obligación y, en general, esa fue la situación imperante hasta la reunión de Aragón y Castilla [2].

Ilustraciones de la señal encontramos en un cuadro del siglo XIV que se conserva en la iglesia de Santa Lucía de Tarragona, donde está pintada roja y amarilla [3]. También la podemos ver en otro retrato, posiblemente el de R. Moše Arragel, que como ya hemos dicho tradujo la Biblia por encargo del maestre de Calatrava Don Luis de Guzmán hacia el año 1430 [4]. En esta segunda ocasión, es roja.

La decisión de las Cortes de Madrigal, en 1476, obligó a los judíos de Castilla a ponerse la señal y les prohibió llevar vestidos de determinados colores (grana por ejemplo) o de seda [5]. Estas disposiciones se aplicaban también a los moros. Los judíos tenían que llevar una señal roja en la parte derecha de la espalda. El sentimiento antijudío que prevalecía en el país en esa época hizo que los cristianos vigilaran cuidadosamente el cumplimiento de las órdenes, lo que redundó en grave perjuicio de los judíos, a los que la señal dejaba expuestos a todo tipo de tropelías, especialmente en los caminos. Unas pocas personalidades fueron eximidas de llevarla, entre otras Abraham Senior y su familia, que fueron exentos el 24 de diciembre de 1479, así como el médico de Madrid R. Jacob [6]. Pero todavía alrededor de 1490 se quejaba Tomás de Torquemada en su memorial a la reina Isabel de que no se

[2] En el resto de Navarra, la situación era muy similar.

[3] Véase J. Sánchez Real, «La judería de Tarragona», *Sefarad 11*, 1950, p. 342; compárese con *ibidem 10*, 1949, lámina 1, contigua a la p. 478.

[4] Biblia del Duque de Alba, ed. J. Paz y Melia, Londres, 1923, primera lámina.

[5] Véase F. Fita, «Edictos de los Reyes Católicos», *BAH* 9, 1887, pp. 521-522; L. Suárez Fernández, *Documentos...*, pp. 140-141.

[6] Don Yiṣḥaq Abrabanel y su yerno Yosef fueron eximidos por el rey Alfonso V de Portugal. Véase B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, Filadelfia, 1972, p. 269, n. 38. Pero eso no significa que estuvieran exentos de llevarla en Castilla.

cumplían las medidas estipuladas, a la vez que instaba a la soberana a que reparara dicha situación [7].

Para los reinos de España, el problema de la imposición de la señal no encontró solución más que con la expulsión de los judíos.

[7] Véase H. Beinart, *Memorial de Torquemada*, pp. 3-26, donde se reproduce el texto del memorial.

GLOSARIO

Albedín: Encargado de los judíos para mantener la paz entre la comunidad y los ciudadanos.

Caraíta/s: Secta judía que reconoce solamente la autoridad del texto bíblico y no la de la *Mišna*, el Talmud o la legislación que de ellos se deriva. Floreció en Egipto y Babilonia en los siglos VIII-XI.

Colecta: Organización encargada de recaudar impuestos de la que formaban parte varias comunidades judías.

Dayan: Juez comunitario.

Halaḳa: Legislación religiosa basada en el Talmud.

Ketuba: Documento matrimonial que el novio judío entrega a la novia y en el que están consignados los capítulos referentes a la dote y a su entrega.

Midraš: Lectura exegética de los textos bíblico y talmúdico.

Mišna: Compendio de estudios y enseñanzas previo al Talmud y que le sirven de base.

Nagid: Título que se otorgó a R. Semuel ibn Nagrela entre otros para señalar su posición de dirigente del judaísmo.

Nasi: Presidente. Dirigente titulado del pueblo judío en Tierra Santa. El cargo fue abolido por el emperador Teodosio II (alrededor de 425-430). Después, el título fue utilizado en varias comunidades de la diáspora.

Pirqe Abot: Tratado talmúdico moral y proverbial.

Responsa: Literatura rabínica integrada por las respuestas a las consultas, y que se enviaba a los rabinos por escrito, especialmente sobre materia religiosa legal.

Šeḥita: Degüello de reses según el rito judaico.

Šeḳina: Palabra que expresa la presencia de Dios y su descripción.

Šofar: Cuerno de un animal *kaser* que se toca en Roš ha-Šanah y se empleará para anunciar la venida del Mesías.

Talmud: Libros de estudio y enseñanza de la creación literaria y jurídica judía posteriores a la época bíblica. Contienen la *Mišna* y una serie de tratados de contenidos muy diversos.
Tora: Nombre que se da a los cinco libros del Pentateuco.
Tosefta: Anexo a la *Mišna*, pero no incluida en ella.

BIBLIOGRAFÍA
(Selección)

Y. Assis, «The Jews of Santa Coloma de Queralt», *Hispania Judaica*, 6, Jerusalén, 1988.

Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, vol. I-II, trad. del hebreo por J. L. Lacave, Madrid, 1981. Esta extensa obra se basa en documentos hebreos y en material de archivo de España.

—, *Die Juden in christlichen Spanien*, vols. 1-2, Berlín, 1929-36. Colección de documentos de los archivos de Castilla, Aragón y Navarra. La obra está muy bien anotada y es esencial no sólo para el estudio de los judíos en España, sino también para el de la historia española en general. Reeditada en 1970 (Londres) con una extensa bibliografía.

H. Beinart, «Conversos on Trial. The Inquisition in Ciudad Real», *Hispania Judaica*, 3, Jerusalén, 1981. Hay traducción española: *Conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, 1983.

—, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vols. 1-4, Jerusalén, 1974-1985. Publicación en inglés y en español de los expedientes de conversos de Ciudad Real juzgados por el Tribunal de la Inquisición durante los años 1483-1521. Contiene una documentación única sobre los conversos mencionados en los expedientes.

—, Trujillo: «A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain», *Hispania Judaica*, 2, Jerusalén, 1980.

M.ª A. Bel Bravo, *Los Reyes Católicos y los judíos andaluces (1474-1492)*, Granada, 1989.

A. Blasco Martínez, *La judería de Zaragoza en el siglo xv*, Zaragoza, 1988.

F. Cantera Burgos, *Sinagogas españolas*, Madrid, 1955. Pone un especial acento en la sinagoga de Córdoba y en las toledanas (Santa María la Blanca y El Tránsito); se trata de un compendio muy importante sobre el tema de las sinagogas en España.

F. Cantera Burgos y J. M.ª Millás Vallicrosa, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1956. Obra importantísima sobre los hallazgos y los restos materiales de la España judía.

E. Cantera Montenegro, *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la baja Edad Media*, Logroño, 1987.

C. Carrete Parrondo, *El Tribunal de la Inquisición en el obispado de Soria (1486-1502)*, con una valoración psicológica por M.ª José Castaño González, Salamanca, 1985.

—, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, 1. *Provincia de Salamanca*, Salamanca, 1981.

—, «Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos», *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, 3, Salamanca, 1986.

C. Carrete Parrondo y C. Fraile Conde, «Los judeoconversos de Almazán 1501-1505: origen familiar de los Lainez», *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, 4, Salamanca, 1987.

L. Coronas Tejada, «Conversos and Inquisition in Jaen», *Hispania Judaica*, 7, Jerusalén, 1988.

J. Doñate Sebastia y J. R. Magdalena nom de Deu, «Three Jewish Communities in Medieval Valencia: Castellón de la Plana, Burriana, Villarreal», *Hispania Judaica*, 8, Jerusalén, 1990.

A. Durán Gudiol, *La judería de Huesca*, Zaragoza, 1984.

M. A. Ladero Quesada, *España en 1492*, Madrid, 1978.

—, *Granada después de la conquista*, Granada, 1984.

P. León Tello, *Judíos de Ávila*, Ávila, 1964.

—, *Judíos de Toledo*, 1-2, Madrid, 1979.

—, *Los judíos de Palencia*, Palencia, 1967. Se trata de tres obras monográficas de la misma autora sobre otras tantas comunidades judías de Castilla, bien documentadas.

B. Leroy, «The Jews of Navarre in the late Middle Ages», *Hispania Judaica*, 4, Jerusalén, 1985.

Y. Moreno Koch, «De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432, un estatuto comunal renovador», *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, Salamanca, 1987. Toda la serie *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* que hemos mencionado contiene obras bien documentadas sobre los temas específicos que cada una de ellas trata y que corresponden a su título.

M. A. Motis Dolader, *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Zaragoza, 1985.

M. Orfali Levi, *Los conversos en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XIII-XVI*, Salamanca, 1982.

Per a una història de la Girona jueva, vols. 1-2, edición de D. Romano, Girona, 1988.

J. Regne, «History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213-1327», *Hispania Judaica*, 1, Jerusalén, 1978.

J. Rodríguez Fernández, *Las juderías de la provincia de León*, vols. 1-2, León, 1976.

A. Rodríguez Herrero, *Valmaseda en el siglo XV y la aljama de los judíos*, Bilbao, 1947.

D. Romano, *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, Barcelona, 1983.

A. Selke, «The Conversos of Majorca», *Hispania Judaica*, 5, Jerusalén, 1986. La serie *Hispania Judaica*, de la que mencionamos varios títulos, consiste en monografías sobre distintas comunidades españolas antes y después de la expulsión. La introducción y el texto están en inglés, y los documentos, en el idioma original (castellano, latín, catalán, etc.).

L. Suárez Fernández, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964. Una introducción muy valiosa que incorpora 266 documentos bien anotados y fechados entre 1474 y 1499.

—, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980. Contiene bibliografía.

Éstas son algunas obras monográficas importantes para el estudio del pasado judío de España; cada una de ellas contiene una bibliografía. Además, se aconseja al lector interesado la lectura de los artículos que se publican en la revista *Sefarad*, editada por el Instituto de Filología (anteriormente Instituto Arias Montano).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aarón, 71
Aba Mari, 117
Abba al Ravia Šelomo ben Ṣadoq, llamado Don Çulema, 128
Abdalla ibn Trasufin, 61, 65
Abderramán III, califa de Córdoba, 51, 52, 77
Aben Zarhel, 168
Abolmelic, 165
Abrabalia (familia), 136
Abrabanel (familia), 231
Abraham (rabí), 110, 115
Abraham Aben Naḥmis, 241
Abraham Alfaquim, 83, 84
Abraham bar Ḥiya (rabí), 68, 69, 83, 101
Abraham Barchilón, 163
Abraham ben David (rabí), 65, 122
Abraham ben David de Posquières, 115
Abraham ben Ḥasday (rabí), 85
Abraham ben R. Eli'ezer ha-Levi (rabí), 234
Abraham ben Ya'acob, 77
Abraham Bienvenisti (rabí), 119, 137, 180, 181
Abraham de Colonia (rabí), 100
Abraham de Toledo, 101
Abraham de Zaragoza, 50
Abraham ibn David, 23, 25
Abraham ibn 'Ezra (rabí), 69, 73, 74, 75
Abraham ibn Šošan (rabí), 119, 137, 163
Abraham ib Waqqar, 163
Abraham Judaeus, 101
Abraham Senior, 123, 125, 133, 196, 211, 214, 215, 219, 220, 223, 231, 242
Abraham Zacut (rabí), 235
Abravalla (familia), 124, 157
Abravanel (familia), 18
Abu Amar Yosef ibn Ṣadiq, 66
Abu Ainb Šelomo ibn Almalem, 65
Abu Aljassan ibn Allavi, 62
Abu Ammer Yosef ibn Ḥisday, 59
Abu el Jazun ibn Yauhar, 61
Abu-el-Walid, 61
Abu Ibrahim Yiṣḥaq, 65
Abu-l-Malik, 165
Abu Yiṣḥaq Baḥyia ben Yosef ibn Paquda, 59
Abu Yiṣḥaq Yegutiel ben Yiṣḥaq ibn Hasan, 55
Abu Zakariyya Yahya, 58
Abul'afia (familia), 136
Abulrabia Šelomo ibn Sadoq, 98
Adoniram, 25
Adriano, Publio Elio, emperador de Roma, 28
Ágila, rey visigodo, 29
Aharon Abdaljac, 162
Aharon ha-Levi Na Clara, 137, 164
Aharon ben Yehošua El Alamani, 73
Aharon ha-Levi Na-Clara (rabí), 119
Ahmed I, 55
Alarico, rey visigodo, 40
Alazar (familia), 149
Alberto Magno, san, 101
Alburquerque, Alfonso de, 167, 168

Alconstantini (familia), 128, 136
Alconstantini de la Caballería (familia), 149
Alconstantini de Zaragoza, 127
Alejandro VI, papa, 234, 240
Alejandro Magno, 22, 23
Alfaqar (familia), 136
Alfonso, Pedro, 81
Alfonso I el Batallador, rey de Aragón, 81, 83, 89
Alfonso II, rey de Aragón y Cataluña, 88
Alfonso III, rey de Aragón y Cataluña, 157, 159
Alfonso IV, rey de Aragón y Cataluña, 158
Alfonso V, rey de Aragón, 180, 191, 242
Alfonso I, rey de Asturias, 77
Alfonso VI, rey de León y Castilla, 62, 63, 64, 67, 79, 80, 91, 99
Alfonso VII, rey de Castilla y León, 62, 81, 83, 99, 184
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León, 12, 21, 87, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 111, 126
Alfonso XI, rey de Castilla y León, 101, 164, 165, 166, 171
Alfonso V, rey de Portugal, 195, 197, 204
Alghazali, 62
Al-Hakem II, califa de Córdoba, 52
Ali ibn Yusuf, 62
Almanzor, 52, 77
Almoravito, Senén, 86
Al-Muktadir, 63
Al-Mumin, 68
Al-Mumin Al Quini, 74
Almutamid, rey de Sevilla, 62, 65
Almutawakkil Ala-l-lahi, 239
Álvarez de Toledo, Fernán, 231
Álvarez de Villasandino, Alfonso, 190
Álvarez Maldonado, Rodrigo, 199
Álvaro, Pablo, 50
Amasías, rey de Judea, 24, 25
Antequera, Fernando de, 176
Aranda (conde), 234
Aranda, Francisco d', 173
Arbues, Pedro d', 206
Arias Dávila, Diego, 231
Aristóteles, 100
Ašer ben Yehiel (rabí), 118, 165
Astruc de Alcañiz (rabí), 178
Astruc de Lunel, 117, 118
Astruc ha-Levi (rabí), 179
Atanagildo, rey visigodo, 29
Augusto, César Octavio, emperador de Roma, 18
Avendut, Juan, 99
Avicebrón, 100
Avis (dinastía), 214
Azriel (rabí), 110
Badis, rey de los filisteos, 65
Baer, F., 147
Baer, Y., 16, 141
Bahya (Bafia) Alconstantini, 104, 116, 123
Bardaxi, Antonio de, 206
Barrientos, Lope de, 185, 186
Baruḵ, 23
Baruḵ ben Yiṣḥaq Albalia, 61
Baruḵ ibn Albalia, 61, 66
Ben David, 99
Benedicto XIII, papa, 177
Benjamín (tribu), 17, 23, 65
Benvenisti de la Caballería, 127, 129, 132, 178
Berfet (familia), 136
Bernáldez, Andrés, 200, 230
Bernardo, arzobispo de Compostela, 89, 240
Blasez, Eximio, 82
Bonastruc de Porta, 104
Bonjuda Yahazel Hacaslari (rabí), 178
Braganza (duque), 214
Braulio, obispo de Zaragoza, 45
Caballería (familia), 125, 136
Caballería, Alfonso de la, 223
Cabrera, Andrés de, 231
Çag de la Maleha, Iṣḥaq ibn Ṣadoq, llamado, 94, 99, 126, 128
Cantera Burgos, F., 27, 28, 31, 35, 203
Carlomagno, 49, 77
Carlos I de España y V de Alemania, 229
Carlos II el Calvo, rey de Francia, 50, 77
Carrillo, Alonso, 195
Cartagena, Alonso de, 185, 186, 187, 188
Catalina de Lancaster, reina de Castilla, 176
Ciudad, Juan de, 206
Clemente IV, papa, 109

Constantino VII Porfirogenetos, rey de Bizancio, 51
Cota, Rodrigo de, 191
Cowley, A., 22
Crescas Abraham, 162
Crescas Salomón, 142, 158
Cuenca, Tomás de, 195
Chindasvinto, rey visigodo, 46
Chintila, rey visigodo, 45
Christiá, Pau, 107
Christiani, Pablo, 107, 109
David, rey de Israel, 18
David ben Sa'adya (rabí), 59
David ben Yosef, 68
David de Segura, 234
David Mascaran, 131
Daybar, Senén, 86
Díaz de Toledo, Fernán, 185, 186, 188
Díaz de Vivar, Rodrigo, 64, 82
Dinur, B., 71
Diocleciano, Cayo Valerio Aurelio, 32
Donin, Nicolás, 107
Doriz, Enec, 86
Dueñas, Juan, 191
Dunaš ben Labrat (rabí), 56, 57, 58
Dunun (familia), 54
Edom, 68, 69
Eduardo I, rey de Inglaterra, 240
El'Azar Golluf, 131, 158
El'Azar ibn Ardut, 161
Elías, 72
Encinas, fray Arias de, 180
Enrique II Trastámara, rey de Castilla y León, 131, 168, 169, 170, 172
Enrique III, rey de Castilla, 172, 176
Enrique IV, rey de Castilla, 191, 194, 231
Enrique III, rey de Inglaterra, 240
Enríquez, Alonso, 219
Ervigio, rey visigodo, 41, 47
Escolano, 25
Espina, Alonso de, 184, 192, 193, 194, 217
Esteban, obispo de Huesca, 82
Ezra, 20
Farhon ha-Cohen, 68
Felipe V, rey de Francia, 238
Fernando II el Católico, rey de Aragón y V de Castilla, 103, 123, 181, 195, 202, 205, 214, 223, 224, 234
Fernando I, rey de Castilla y León, 62, 79
Fernando III el Santo, rey de Castilla y León, 87, 89, 90, 91, 98, 103, 104, 240
Fernando IV, rey de Castilla, 163
Franco, Alonso, 219
Gallez, Eneco, 82
Garceyz, Franco, 82
Garcez, Lope, 82
García, Benito, 216, 219
García de Mora, Marcos, 185, 187
García de Toledo, Esteban, 184
Goitein, 73
Golluf (familia), 136
Gonzaga, Francisco, 25
González de Mendoza, Pedro, 194, 203, 214, 231
Gonzalo (maestre), 95
Gorza, Yohannes, 51
Grech, Leo, 162
Gregorio I, papa, 40
Gregorio IX, papa, 90, 104, 109, 240
Gregorio XI, papa, 171
Guillermo, obispo de Irún, 82
Gundisalvus, Dominicus, 99
Gurrea, Martín de, 233
Guzmán, Luis de, 20, 180, 240
Guzmán, fray Vasco de, 180
Habib Almahadawi, 61
Habus ben Maksen, 65, 122
Ḥakim (familia), 148
Ḥalfon, 67
Ḥalfon ha-Levi, 72
Halkin, A., 72
Ḥanok (rabí), 50, 53
Haro (conde), 214
Harón, 84
Hay Gaon (rabí), 56
Heenariz, Acenar, 82
Heráclito, 16
Hišam II, califa de Córdoba, 52, 53
Ḥisday Crescas (rabí), 119, 132, 137, 143, 161, 162, 173
Hisday ibn Šaprut, 50, 51, 52, 55, 57, 121
Hispalensis, Johannes, 100
Hispán, 16, 21
Hojeda, Alonso de, 197, 203
Honorio I, papa, 45

Honorio III, papa, 238, 241
Hurtado de Mendoza, Diego, 154
Ibn Al'adir, 122
Ibn Almahajjar (familia), 65
Ibn Azhar (familia), 65
Ibn Daud (familia), 149
Ibn David, 99
Ibn'Ezra (familia), 23, 65, 136
Ibn Nahmias (familia), 54
Ibn Ṣadoq (familia), 136
Ibn Salib, 80
Ibn Šošan (familia), 136
Ibn Waqqar (familia), 121, 122, 165
Inocencio III, papa, 95, 104
Inocencio IV, papa, 89
Iohanes, Lope, 82
Isabel I la Católica, reina de Castilla, 103, 123, 181, 195, 202, 223, 232, 241
Isidoro de Sevilla, san, 41, 48, 62, 80
Israel Gabriel, 215
Israelita Philosophus, Joannes, 99
Jacob (rabí), 240
Jacob ibn Núñez, 125
Jacobo (maestre), 94
Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, 103, 105, 107, 116, 123, 159, 241
Jaime II, rey de Mallorca, 107, 157
Jaime III, rey de Mallorca, 160, 161
Janna, Pedro de, 107
Jehuda ibn Lavi de la Caballería, 123
Jesucristo, 13, 14, 21, 42, 43, 44, 45, 178, 183, 189, 210, 219, 224
Jimena (Doña), reina de Navarra, 78
Jiménez de Rada, Pero Rodrigo, 240
Joannes ibn Dahut, 68
João II, rey de Portugal, 214, 235
Josefo, Flavio, 36
Juan I, rey de Aragón, 173, 175
Juan I, rey de Castilla, 171, 172
Juan II, rey de Castilla, 45, 183, 185, 188, 191, 204
Juan Alfonso (maestre), 95
Juan Manuel (infante Don), 122
Juana II, reina de Navarra, 170
Juana la Beltraneja, 195, 197
Judá (tribu), 17, 23, 65
Judacot, 77
Judaeus, David, 99
Julián, obispo de Toledo, 47
Lea, Henry Charles, 201
Leovigildo, rey visigodo, 40
Lopeyz, Lope, 82
López de Cigales, Juan, 219
Lucena, Luis de, 25
Luis I el Piadoso, rey de Francia, 50
Luis IX, rey de Francia, 237
Lulio, Raimundo, 107
Luna, Álvaro de, 183
Luna, Juan de, 100
Lupus de Fitero, obispo de Córdoba, 240
Llorca, Bernardino, 201
Mahoma, 216
Mahoma ibn Tumart, 74
Maimónides, 56, 61, 66, 72, 74, 100, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118
Manrique, Gómez, 191
Manuel I el Afortunado, rey de Portugal, 235
María de Molina, reina de Castilla, 165
Mariana, Juan de, 15, 16, 23
Mármol Carvajal, Luis, 14
Martín, Raimundo, 107, 109
Martín, Rodrigo, 86
Martín I el Humano, rey de Aragón, 175
Martínez, Fernando, 95
Martínez, Ferrant, 171
Martínez de Oviedo, Gonzalo, 165
Matityahn Hayitsari (rabí), 178, 179
Mauricio, obispo de Burgos, 240
Maurino, 23
Me'ir Abul'afia de Toledo (rabí), 115
Me'ir Alguades (rabí), 127, 137
Meir de Rotenburgo (rabí), 118, 165
Me'ir ha-Levi Abul'afia (rabí), 116
Me'ir ibn Kamaniel (rabí), 65
Meir ibn Nahmias, 168
Meir Melamed (rabí), 215, 231
Menahem ben ha-Qados, 129
Menahem ben R. Aharon Ben Zarah (rabí), 172
Menahem ibn Saruq, 57
Menéndez Pidal, Ramón, 13
Menir ibn Šošan, 98
Millás Vallicrosa, J. M.ª, 27, 28, 29, 31, 35
Moisés, 46, 71, 112, 154, 210, 216
Molanes, Rolando de, 84

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de, 48
Montoro, Antonio de, 191
Mosca, rabí Yehuda ben Mose ha-Cohen, Juda, 100
Moše (rabí), 23, 65
Moše Abzaradiel, 165
Moše Alconstantini, 157
Moše Arragel, 19, 20, 180, 240
Moše ben Naḥman (rabí), 104, 107, 109, 115, 137
Moše ben Šemtob ibn Habib, 24
Moše ben Šemuel Ha-kohen ibn Chiquitilla, 59
Mose Dar'i, 68
Moše de León (rabí), 110, 111
Moše ha-Cohen (rabí), 171
Moše Ḥakim, 148
Moše Hamomo, 185
Moše ibn Abas (rabí), 178
Moše ibn 'Ezra, 65, 68
Moše Natan, 158
Moše Sefaradi, 81
Mošeh ibn 'Ezra (rabí), 58, 64
Mu'atamid, emir de Sevilla, 80
Munk, S., 100
Murillo, Diego de, 197
Nabucodonosor II, rey de Babilonia, 13, 15, 21
Nájar (familia), 148
Najmánides, 100, 104, 107, 108, 115, 116, 119, 123, 137
Natronai, 49
Navascués, J. M.ª, 35
Nejemías, 20
Nicolás (monje), 51
Nicolás V, papa, 184, 187
Nissim ben Re'uben Girondi, 142
Núñez Coronel, Fernán, 231
Omar (califa), 239
Ordoño III, rey de León, 51
Orense, fray Rodrigo de, 199
Oropesa, Alonso de, 193, 194
Otón I, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, 51, 77
Pablo, san, 36
Pedro, obispo de Pamplona, 86
Pedro, obispo de Zaragoza, 82
Pedro I, rey de Aragón y Navarra, 81
Pedro III, rey de Aragón, 129, 157, 241
Pedro IV, rey de Aragón y Cataluña, 145, 147, 148, 158, 161, 169
Pedro I, rey de Castilla, 167, 169, 170
Pelayo (Don), 77
Peña, fray Antonio de la, 232
Peñafort, Raimundo de, 107
Pérez Coronel, Fernán, 231
Pérez de Guzmán, Fernán, 101
Pérez Jarada, Gonzalo, 125, 126
Pinelo, Francisco, 233
Pirro, 16, 17, 21
Platón, 100
Poeta, Juan, 191
Portela (familia), 125, 136
Postumo, Marco Casiano Latino, 29
Profiat Duran el Efodi, 178
Pulgar, Hernando del, 203, 204, 205, 213
Quintanilla, Alfonso de, 231
Raimundo, arzobispo de Toledo, 81, 99
Ramanos I Lecapenos, 51
Ramírez, Sancho, 86
Ramiro II, rey de León, 54
Ramón, obispo de Rota, 82
Ramón Berenguer III, conde de Barcelona, 83
Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona, 83, 84, 85, 125
Recaredo, rey visigodo, 40
Recesvinto, rey visigodo, 46
Reyes Católicos, 132, 191, 194, 195, 197, 204, 211, 212, 214, 215, 220, 221, 231, 234
Rodolfo I, emperador germánico, 92
Rodríguez, Juan, 94
Roldán (maestre), 95
Ruiz, Pedro, 86
Sa'adyá Gaon (rabí), 57, 59
Salomón (rabí), 85
Salomón, rey de Israel, 13, 25
San Martín, Juan de, 197
Sánchez, Gabriel, 132, 206
Sánchez de Calatayud, Juan, 132
Sánchez de Sevilla, Juan, 129, 172
Sancho, obispo de Calahorra, 82
Sancho II, rey de Castilla y León, 64
Sancho IV, rey de Castilla y León, 99, 126, 163
Sancho I, rey de Mallorca, 161
Sancho el Craso, rey de Navarra, 51

Sancho III Garcés el Mayor, rey de Navarra, 78
Sancho VII, rey de Navarra, 86
Santa Fe, Jerónimo de, 177, 178, 179
Santa María, Pablo de, 172, 176, 204
Santángel, Luis de, 206, 233
Santo Domingo, Fernando de, 216, 219
Santob de Carrión (rabí), 101
Sarmiento, Pedro, 45, 183, 185, 186, 188, 204
Savasorda, 81, 101
Scape Levi, 78, 79
Schaefer, E., 201
Schirmann, J., 59, 66
Scholem, G., 110
Šealti'el (rabí), 83, 84, 85
Segarra, Arnaldo de, 107
Šelomo Alami (rabí), 180
Šelomo Alconstantini, 104
Šelomo ben Abraham Benalil, 162
Šelomo ben Adret de Barcelona (rabí), 110, 116, 117, 118, 119, 137, 141, 142, 143, 163, 164
Šelomo ben 'Amar de Sigilmesa, 105
Šelomo ben Ferruziel, 67
Šelomo Berfet, 83
Šelomo Bonafred, 178
Šelomo de Montpellier (rabí), 116
Šelomo de Piera, 129
Šelomo ha-Levi de Burgos, 127, 172
Šelomo ibn El Mu'alam (rabí), 74
Šelomo ibn Gabirol, 55, 56, 59, 60, 99
Šelomo ibn Verga, 16, 21, 121
Šelomo Senior, 231
Šelomo Sigilmesi, 68
Šelomo Zarfati (rabí), 162
Šem Tob ibn Šem Tob (rabí), 179
Šemtob b. Yiṣḥaq ibn Ardutiel, 101
Šemuel Abrabanel, 129, 132, 172
Šemuel Abravalla, 171
Šemuel Abul'afia (rabí), 110
Šemuel ben Hanania, 73
Šemuel Benveniste, 105
Šemuel ha-Levi, 62, 129, 168
Šemuel ha-nagid (rabí), 56, 57, 59, 122, 128, 130
Šemuel ha-Nagid ibn Nagrela, 64
Šemuel ibn Nagrela, 55
Šemuel ibn Waqqar, 127
Šemuel Valenci (rabí), 235
Sepúlveda, Martín de, 204
Šešet (rabí), 83, 85
Šešet ha-Nasi ben Yiṣḥaq de Zaragoza, 115
Setbona, 84
Sevilla, Juan de, 99, 100
Šim'on bar Yoḥay (rabí), 110
Simón (tribu), 17
Sisebuto, rey visigodo, 40, 41, 42, 45
Sisenando, rey visigodo, 41, 43, 44, 45
Sixto IV, papa, 197, 205
Šošan (familia), 54
Suintila, rey visigodo, 41
Suleiman ben Yosef, 72
Suleiman ibn Hud, 55
Tarragon, 29
Téllez Girón, Rodrigo, 195
Teodosio II, emperador bizantino, 32
Tibbon (familia), 117
Tito Flavio Vespasiano, emperador de Roma, 16, 21
Todros ben Yosef ha-Levi Abul'afia, 91, 97, 98, 122, 128, 129, 130, 163
Toledo, Pedro de, 100
Tomás de Aquino, santo, 21, 101
Torquemada, Juan de, 185, 186-187, 188, 205
Torquemada, Tomás de, 193, 108, 203, 213, 214, 216, 219, 220, 224, 242
Trajanao, Marco Ulpio, emperador de Roma, 28
Trastámara (dinastía), 176
Traube, L., 34
Urraca Fernández, infanta de Castilla, 67, 81
Valladolid, Alfonso de, 164
Valladolid, Juan de, 171
Vermuz, García, 86
Vespasiano, emperador de Roma, 16
Vicente Ferrer, san, 132, 172, 175, 176, 179
Vidal, Bonafós, 117
Vidal, Crescas, 117
Vidal de la Caballería, 158, 178
Vidal Efraim Gerondi (rabí), 162
Villada, Pedro de, 219
Villanova, Guillermo de, 160
Villena, Diego López Pacheco, marqués de, 195
Wamba, rey visigodo, 46

Williger, 32
Ya'acob ben Ašer de Toledo (rabí), 61
Ya'acob ben Makir (rubí), 117
Ya'acob ben Yo, 53
Ya'acob ibn Crisp (rabí), 164
Yaḥia (Jafia), bar David de Monzón, 84
Yeḥiel ben Yosef (rabí), 107, 109
Yehošua ha-Lorki, 177
Yehuda (rabí), 23, 31, 65
Yehuda Abrabanel, 89
Yehuda Baquix de Guadalajara, 231
Yehuda ben David ibn Hayyüy, 58
Yehuda (Jafuda) ben Levi de la Caballería, 104
Yehuda ben Yiṣḥaq, 83
Yehuda Crescas, 162
Yehuda El'Azar, 158
Yehuda ha-Levi (rabí), 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 83.
Yehuda ha-Nasi, 23, 65, 114
Yehuda ibn 'Ezra, 66
Yehuda ibn Guiyat (rabí), 63, 64
Yehuda ibn Haqqar, 119
Yehuda ibn Hayyuẏ, 59
Yehuda ibn Quraiš, 57
Yehuda ibn Tibbon (rabí), 83
Yehuda ibn Waqqar, 137
Yehuda Mosconi, 162
Yiṣḥaq (rabí), 61
Yiṣḥaq Aboab (rabí), 235
Yiṣḥaq Abrabanel, 15, 16, 17, 18, 20, 119, 137, 220, 223, 230, 231, 232
Yiṣḥaq Abrabanel, 132, 214
Yiṣḥaq Albo de Daroca (rabí), 178
Yiṣḥaq Alfasi (rabí), 61
Yiṣḥaq bar Šešet (rabí), 153
Yiṣḥaq ben Levi ben Mar Ša'ul, 59
Yiṣḥaq ben Ṣadoq, 128
Yiṣḥaq ben Yehuda ibn Giyat (rabí), 61
Yiṣḥaq ber Šešet Berfet, 162
Yiṣḥaq Bienveniste, 241
Yiṣḥaq Caro de Toledo (rabí), 235
Yiṣḥaq el Grande (rabí), 23, 65
Yiṣḥaq ibn Alsami, 66
Yiṣḥaq ibn Avitur, 53
Yiṣḥaq ibn Capron de Córdoba, 58
Yiṣḥaq ibn Cid (rabí), 100
Yiṣḥaq ibn Chiquitilla (rabí), 58, 59
Yiṣḥaq ibn 'Ezra, 66
Yiṣḥaq ibn Faraḥ, 213
Yiṣḥaq ibn Guiat, 18
Yiṣḥaq ibn Halfon (rabí), 58
Yiṣḥaq ibn Waqqar, 163
Yiṣḥaq Nifoci, 162
Yiṣḥaq Saguinahor, llamado el Çeg, 100
Yom Tob Ašvili (rabí), 164
Yona Desmaestre (rabí), 162
Yona ibn Ŷanah, Abdul-Walid Merwan, llamado, 59
Yosef (rabí), 23, 53, 65, 100
Yosef, rey de los jazares, 51, 57
Yosef Albo (rabí), 179
Yosef Caro (rabí), 61, 235
Yosef Cidello, 67
Yosef Chicatilla (rabí), 110
Yosef de Écija, 127, 165, 166
Yosef Ferruziel, 71, 119
Yosef Garzon (rabí), 235
Yosef Hakim, 162
Yosef ha-Levi, 56, 128, 129, 165
Yosef ha-Nasi Ferruziel, llamado Cidello, 63, 64, 80
Yosef ibn 'Ezra, 65, 66, 68
Yosef ibn Migaš, 61, 66
Yosef ibn Ṣadoq (rabí), 74
Yosef ibn Ša'ul, 64
Yosef ibn Waqqar, 171
Yosef na-Nasi ben Ferruziel, 137
Yosef Orabuena, 137
Yosef Pecho, 131, 171
Yuce Abenha-la, 168
Yuce Franco, 215, 219, 220
Yusuf ibn Tasufin, 66
Zeraḥiah ha-Levi (rabí), 178, 179

ÍNDICE TOPONÍMICO

Adra, 35, 36
África, 23, 29, 34, 35, 36, 41, 52, 53, 58, 62, 68, 74, 85, 91, 104, 105, 153, 162, 166, 176, 215, 221, 233, 235
Aguilar de Campoo, 93, 169
Al-Andalus, 49, 50, 51, 53, 73, 86
Albarracín, 214
Alcalá de Henares, 166
Alcañiz, 177
Alcudia, 105
Alejandría, 72, 73, 85, 105, 162
Alemania, 51, 79, 118, 160, 165, 240
Alfaro, 82
Algeciras, 98
Alisana, 17, 60
Almería, 56
Almundaina, 105
Andalucía, 15, 17, 21, 26, 49, 65, 66, 67, 172, 197, 204, 206, 212, 213, 215, 225, 228
Andújar, 62
Antinópolis, 34
Arabia, 69
Aragón, 19, 67, 79, 81, 83, 89, 103, 109, 119, 123, 124, 127, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 146, 149, 150, 151, 152, 157, 158, 166, 167, 172, 173, 175, 176, 178, 183, 195, 197, 202, 205, 214, 216, 223, 229, 233, 241, 242
Arévalo, 110
Argel, 74
Argelia, 62
Argueda, 82
Arronches, 233
Ascalón, 15, 17, 73
Asia, 23
Aškenaz, 165
Aspamia, 37
Astorga, 219
Asturias, 77
Atlántico (océano), 91
Ávila, 110, 138, 163, 171, 199, 219, 220, 224, 227, 232
Aviñón, 233
Ayllón, 164
Babilonia, 22, 23, 49, 50, 114
Badajoz, 62, 80, 233
Baeza, 62
Baleares, 103, 104, 105, 159, 161
Barcelona, 53, 55, 77, 83, 84, 85, 101, 106, 107, 117, 118, 136, 144, 145, 146, 150, 155, 157, 172, 177, 178, 206, 233, 234, 241
Beaucaire, 97
Belorado, 171-172
Béziers, 115
Bizancio, 32
Briviesca, 169
Burgos, 64, 79, 93, 169, 170
Cabra, 80
Cáceres, 198, 232
Cádiz, 62, 212
Cairo (El), 73, 112
Calahorra, 82, 169
Calatayud, 89, 116
Canaán, 71
Carmona, 62, 98, 215

Cartagena, 32, 35, 36, 171, 233
Cartago, 23
Caspio (mar), 51
Castel Rodrigo, 233
Castilla, 14, 17, 18, 21, 24, 25, 26, 53, 67, 79, 80, 87, 89, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 103, 116, 119, 123, 125, 127, 131, 132, 136, 137, 138, 142, 143, 149, 150, 151, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 180, 182, 183, 184, 189, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 202, 212, 214, 215, 219, 223, 231, 232, 233, 235, 242
Castilla la Vieja, 110
Castrojeriz, 79
Cataluña, 77, 78, 83, 142, 150, 158, 206
Cebreros, 232
Cerdeña, 23, 159
Ciudad Real, 155, 183, 195, 198
Ciudad Rodrigo, 233
Coimbra, 80
Constantinopla, 51, 190, 191, 194
Constanza, 179
Córdoba, 39, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 66, 69, 74, 89, 103, 112, 121, 122, 195, 198, 212, 240
Cuenca, 87, 169
Damasco, 50
Duero (río), 166
Ebro (río), 84, 233
Écija, 98
Egipto, 29, 33, 34, 67, 73, 85, 112, 115, 230
Ejea de los Caballeros, 229
Elche, 35, 36, 39
Elvira, 36, 39
Emerita Augusta, 18, 39
Épila, 206
Escalona, 15, 17
Estella, 68, 82
Europa, 19, 45, 54, 55, 74, 77, 79, 87, 173
Extremadura, 212
Felanitx, 105
Fez, 57, 61, 112, 233
Flandes, 233
Florencia, 104
Francia, 19, 55, 74, 84, 107, 115, 147, 160, 165, 169
Fulda, 77
Fustat, 73, 112
Galia, 29, 47
Galicia, 77, 79, 166
Gerona, 83, 85, 104, 107, 108, 123, 146, 147, 157, 160, 173
Gouveia, 235
Granada, 14, 21, 23, 24, 39, 54, 56, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 74, 80, 122, 125, 126, 165, 170, 211, 214, 221, 223, 228, 232, 239
Grecia, 85, 110
Guadalajara, 63, 80, 199, 214
Guadix, 66
Guipúzcoa, 203
Hispalis, 24
Huesca, 81, 116, 154, 155, 206
Ibiza, 106
Illiberis, 24, 39
Inca, 105
Inglaterra, 74, 81, 88, 165, 233, 238
Israel, 17, 19, 28, 55, 58, 60, 68, 69, 70, 71, 72, 85, 115, 119, 135, 137, 140, 141, 143, 151, 152
Italia, 23, 50, 74, 110, 180
Jaén, 62, 103, 170, 212
Játiva, 103
Jerez de la Frontera, 62, 91, 97, 100, 214
Jerusalén, 14, 17, 20, 21, 23, 65, 71, 73, 80, 109
Jope, 15
Karuan, 50
Laguardia, 219
Laredo, 233
León, 79, 80, 87, 95, 98, 106, 136
Lérida, 84
Lisboa, 235
Logroño, 171
Londres, 74
Lucena, 17, 18, 24, 60, 61, 66, 67, 74
Lunel, 115
Lusitania, 24
Lyon, 50
Madrid, 172, 240
Madrigal de las Altas Torres, 196, 242
Magedon, 15
Magreb, 53
Maguncia, 77
Mahdia, 61
Málaga, 53-54, 67, 122, 215

Mallorca, 106, 142, 147, 148, 158, 159, 160, 161, 162, 173, 176
Mancha (La), 195
Maqueda, 15, 17, 19, 20, 180
Marruecos, 61-62, 68, 98, 163, 165, 233
Marsella, 104, 105
Mazalquivir, 234
Mediterráneo (mar), 36, 91, 103, 162, 236
Melgaço, 233
Menorca, 106
Mérida, 16, 18, 23, 24, 29, 35, 36
Miranda, 169
Montblanch, 142
Montpellier, 115, 117, 142, 159
Monzón, 116
Murcia, 92, 94, 103, 163, 171
Murviedro, 24, 25, 239, 242
Nájera, 79, 82, 86, 169
Nápoles, 230, 233
Narbona, 40, 46, 68, 115
Navarra, 19, 51, 53, 79, 85, 86, 136, 137, 138, 150, 170, 173, 233
Nínive, 72
Nobe, 15
Noves, 15
Ocaña, 232
Olivença, 233
Olmedo, 110
Palencia, 105, 110, 170, 199
Palestina, 15, 20, 22, 32, 33, 35, 114
Palma de Mallorca, 105, 106, 107, 147, 160, 161
Pallaresos, 30
Paredes, 169
París, 107, 109, 177, 178
Peñafiel, 93
Peñíscola, 177, 179
Perpiñán, 104, 117, 146, 148, 173
Pirrizuela, 17
Pisa, 85
Polonia, 54
Pollensa, 105
Portugal, 80, 86, 97, 103, 132, 176, 194, 195, 215, 233, 234
Praga, 77
Provenza, 105, 110, 116, 117, 238
Puente de Castro, 79
Puente del Arzobispo, 232
Pumbedita, 22
Rioja (La), 169
Roma, 20, 21, 36, 69, 74, 185, 197
Roncesvalles (batalla), 77
Ronda, 215
Rosellón, 159
Rusia, 54
Sagunto, 25, 36, 39, 233, 240
Sahagún, 93
Salamanca, 88, 199
San Juan de Acre, 73, 109
San Martín de Valdeiglesias, 232
Santiago de Compostela, 52, 95
São Tome, 235
Sardinia, 162
Sefarad, 70, 73
Segovia, 110, 138, 199, 216, 219, 231, 232
Sevilla, 18, 21, 24, 36, 54, 61, 62, 65, 66, 72, 74, 80, 90, 91, 94, 97, 98, 103, 167, 168, 171, 172, 197, 203, 204, 206, 212, 228, 233
Sicilia, 23, 157, 162
Sigilmesa, 68
Simen, 105
Sinaí (monte), 72
— desierto, 73
Sión, 69, 70, 71
Sóller, 105
Soria, 93, 119, 137, 198
Sos, 82
Tajo (río), 13
Tarifa, 80
Tarragona, 27, 28, 29, 30, 32, 36, 39, 109, 136, 142
Tarsis, 72
Tembleque, 219
Teruel, 87, 138, 160, 214
Tlemcén, 234
Toledo, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 29, 39, 47, 54, 63, 64, 65, 67, 80, 81, 91, 95, 99, 118, 119, 125, 128, 136, 163, 165, 168, 169, 170, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 198, 203, 204, 219, 224, 240
— Concilios, 46, 47, 176, 184, 186, 187
Toletula, 17
Tolosa, 29, 30
Toro, 170
Tortosa, 29, 32, 34, 36, 39, 77, 84, 132, 177, 179, 181, 233

Trujillo, 125, 232
Tudela, 63, 69, 73, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 110, 138
Túnez, 61, 234
Turquía, 194
Úbeda, 62
Valencia, 24, 56, 82, 103, 104, 142, 158, 172, 179, 198, 206, 219, 230, 233, 239, 242
Valencia de Don Juan, 172
Valmaseda, 214
Valladolid, 92, 110, 132, 142, 150, 167, 169, 176
Venecia, 103
Venosa, 33
Villadiego, 169
Villafranca, 142
Vitoria, 94
Volga (río), 51
Xerta, 84
Yemen, 55
Yepes, 15
Zamora, 105, 164, 168, 219, 233
Zaragoza, 50, 54, 55, 56, 59, 60, 63, 64, 65, 82, 83, 104, 110, 116, 123, 131, 136, 138, 141, 148, 155, 156, 157, 158, 173, 178, 198, 206, 214, 223, 229, 233

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de enero de 1992.

El libro *Los judíos en España,* de Haim Beinart, forma parte de la Colección «América 92», que recoge temas generales de las áreas que integran las Colecciones MAPFRE 1492.

COLECCIÓN AMÉRICA 92

- La creación del Nuevo Mundo.
- El español de las dos orillas.
- La exploración del Atlántico.
- Por la senda hispana de la libertad.
- Literaturas indígenas de México.
- Relaciones económicas entre España y América hasta la independencia.
- Los judeoconversos en la España moderna.
- Los judíos en España.

En preparación:

- Rebeldía y poder: América hacia 1760.
- Europa en América.
- Caudillismo en América.
- Aventureros y proletarios. Los emigrantes en Hispanoamérica.
- La independencia de América.
- El Tratado de Tordesillas.
- Emigración española a América.
- Portugal en el mundo.
- El Islam en España.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 002594